

Title	伊川撃壤集の世界
Author(s)	三浦, 國雄
Citation	東方學報 (1974), 47: 117-190
Issue Date	1974-11-30
URL	<a href="http://dx.doi.org/10.14989/66523">http://dx.doi.org/10.14989/66523</a>
Right	
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	publisher

# 伊川擊壤集の世界

三 浦 國 雄

- |     |     |
|-----|-----|
| 序   | 三、心 |
| 一、詩 | 四、眞 |
| 二、天 | 五、樂 |

## 序

『伊川擊壤集』は、北宋の思想家邵雍（一〇一―一〇七七）がみずから編んだ詩集である。小論はこの作品を通してその思想を照射しようとするものである。自明のことながら『擊壤集』は、直観と飛躍と映像にたよる詩の集積であって、體系的な哲學論文ではない。朱子が「康節の學、その骨髓は皇極經世書に在り、その花草は便ちこれ詩なり」（朱子語類・卷百）と述べたように、その整合的な思想體系は彼の主著『皇極經世書』に表明されている。しかし『擊壤集』は、「花草」という言葉から想像されるような通常の詩の範疇から逸脱した多くの詩を含んでいる。題材の擴大は宋詩の特徴のひとつであるが、邵雍もまたその例に洩れず、雪月風花に留まらず、古典・聖賢・家族・文房具・茶・宇宙・歴史等々といった、要するにその視野に入る全てのものを貪欲に歌おうとする。その表現の仕方についても、近體詩の態を成すものも勿論多くあるけれども、中には單なるアフォリズムのようなものも含まれているかと思えば、颯々千數百字にわたってその哲學

を吐露している詩も少なからずあって、この形式の混亂は、『滄浪詩話』の作者をしてわざわざ「邵康節體」という一項目を立てしめたほどであった。もし一言で彼の詩を要約すれば、やはり思想詩というところに落ち着くであろう。『皇極經世書』がよそゆきの貌とすれば『擊壤集』はその裏にひそめられた素顔なのである。兩者は緊密な補完關係にあって、この宋學の有力な擔い手の思想を語る上で『擊壤集』を等閑視することはできない。<sup>2)</sup>

しかしながら、『擊壤集』は中國の表現史上、詩と哲學の融合した類いまれな作品であって、各々の詩のもつ混沌とした生命はまず全體として味わわれるべきものであるはずである。『擊壤集』には駄作も少なからず含まれているが、中には今日ふうにいえば超現實的手法によってそれまで誰も書かなかったような独自の言語空間を造型している作品も存在する。<sup>3)</sup> 詩の片言隻句を拾い集めて作者の思想とやらを再構成することは、おそらく『擊壤集』に限らず詩のまっとうな読み方ではあるまい。今度のこの仕事をしていて多少の索漠感を味わったということを、言わずもがなのことながらはじめに告白しておきたい。

## 一、詩

邵雍はその生涯に詠んだ詩の數を三千首と豪語しているが、いま『擊壤集』<sup>4)</sup>には約千五百首收録されており、一般に多作であった他の宋人に伍しても決してひけをとらない作品數である。彼は「詩狂」と號し、「從來詩癖有り、我をして遂に魔と成らしむ」(任開叔郎中昆仲相訪)とやや諧謔をこめて歌ったことがあったが、一體この思索家にとって詩とは何であったのか、何故かくも倦むことなく書き續けたのか、という問題から入ってゆくのが順序であろう。

邵雍はその名望と學識にも拘わらず、終生官途に就こうとはしなかった。仁宗の嘉祐年間(一〇五六—一〇六三)、野にある

賢者を求める詔が下った時、斷わりきれずに將作監主簿（最下級の官品）を拜命し、また神宗の熙寧二年（一〇六九）にも潁川團練推官（下級地方官）に補せられたが、いずれも病と稱して官に就かなかった。『擊壤集』はその間の心境を歌った詩をいくつか載せる。次に引くのは、彼と交遊した貴顯のひとりである富弼に答えた詩である。

謝富丞招出仕

富丞の出仕を招くを謝す

欲遂終焉老閒計

終焉老閒の計を遂げんと欲するも

未知天意果如何

未だ天意の果して如何なるかを知らず

幾重軒冕酬身貴

幾重の軒冕 酬身の貴

得似雲山到眼多

雲山 眼に到るの多きに似るを得んや

好景未嘗無興詠

好景 未だ嘗って興詠無くんばあらず

壯心都已入消磨

壯心 都て已に消磨に入る

鵲鴻自有江湖樂

鵲鴻 自ら有り江湖の樂

安用區區設網羅

安くんぞ用いん 區區として網羅を設くることを

また別の詩では「設え奇才有りて能く世を動かすとも、雙鬢已に絲の如くなるを奈何せん」（答開封推官姚輔周郎中）、「才の天下を濟う無きも、分は年豐を樂しむ有り」（天津新居成謝府尹王君貺尙書）などと歌っておのれの菲才を謙遜しているが、ことは才の有るなしに關わるのではなからう。彼の父や祖父も「德を隱して」仕官しなかったといわれるが（程明道・墓誌銘）、「立事的情 尤も倦み、思山の興 益ます堅し」（新正吟）と歌う彼には山林への思慕が根強くあった。

しかし、彼は經世濟民と手を切った方外の士ではない。その主著を『皇極經世』と題し、たとえば尹和靖が、康節の學問は經世の學であると評したように、また下つては朱子の理氣を核とするその全體系が窮極的には經世濟民に捧げられた

ように、邵雍もまた「けんば 歌にも忘れず天下の處」(首尾吟)、「身は歌歌に居るとも須らく國を憂うべし」(飲酒吟)と歌う孔丘の徒であった。彼はある詩の中で宋朝の外憂に心痛し、流民に同情を寄せ、父子君臣の道理をさしたりしている。少年の日、「先王の事致すべし」(墓誌銘)と豪語し、將軍宰相を夢みた彼が拒否したのは政治そのものではなく、官界という利害あいつ人間の集團であった。「哀しいかな公と卿と、重ねて人の惑う所と爲る」(死生吟)、「名利の場中 脚を著け難く、林泉の路上 早に頭を回らす」(自況)、「壯歲 奔馳に苦しみ、分に随つて官職を受く、得る所は惟だ錙銖、喪う所は紀極無し」(偶得吟)などと官場に對する嫌惡を表明している。仕官を勧める李希淳に贈った詩に明の吳泰は注している、「莛を乗り爵を析き錦上に花を添うるは、以て人を榮えしむべきも、亦た以て人を辱かしむ。此れ堯夫の三詔あるもこれに心を動かされざる所以なり」と。

傳記資料は、彼の飄意を李之才との出會いにあるとする。邵雍が青年時代、共城近くの蘇門山麓・百源に庵して學問に没頭していた時、當時共城の長官であった李之才がその好學を耳にしてじきじきに訪問し、邵雍と次のような問答を交わしたという、「子何の學ぶ所ぞ。曰く、科擧進取の學を爲すのみと。先生曰く、科擧の外に義理の學有り、子これを知るか。曰く、未だしなり。願わくは教を受けんと。先生曰く、物理の外に性命の學有り、子これを知るか。曰く、未だしなり。願わくは教を受けんと。是において康節始めて其の學を傳う。」(宋元學案補遺・卷九)この時、宋初の高名な道士・陳搏から种放・穆修・李之才へとリレーされてきた、いわば思想的衣鉢ともいふべき「先天圖」が邵雍に傳授されたといわれる。「性命の學」——天より賦與せられた人間の本性の追求とその練磨としての學問、ということになるか——におのれの歩むべき道を見出した邵雍が、政治の喧騒から隱遁し、林泉の「無事」の世界に身を置こうとしたのは當然であろう。當時の洛陽には、司馬光・富弼・呂公著といった北宋政界の元老たちが隱棲しており、彼等は邵雍の後半生の交遊を彩るのだが、彼等がことのほか邵雍に惹かれたのは、その高潔な人格と學識と詩才もさることながら、彼の自由な生き

方の中に一種の救いを見出したからではなかっただろうか。呂誨などは邵雍に贈った詩の中で（答堯夫見寄）、あなたの氣隨な境涯が羨やましいときえ言っている。

男子の本懐としての政界での活躍を斷念し、ひたすら「考える人」としておのれの内面に沈潛した時、そこに新しい世界が開けたのであったが、しかし邵雍には、時として心のどこかで若い頃の青雲の志が疼くことがあったように思われる。この雪月風花と共にある閑居の楽しみに比べて名利の修羅場である官界などつまらぬ、とことさら兩者を對比させて歌う彼の心情には、どこか屈折した苦い影が搖曳しているように思えてならないのである。

半醉吟

半醉吟

半醉上車兒

半醉して車兒くるまに上る

車兒穩碾歸

車兒 穩やかに碾ぬりて歸る

輕風迎面處

輕風 面を迎うる處

翠柳拂頭時

翠柳 頭を拂う時

意若兼三事

意は三事を兼とぬるが若く

情如擁九塵

情は九塵きを擁するが如し

這般閒富貴

這般の閒富貴

料得沒人知

料はかり得たり 人の知る没なきを

この詩は「人の知る没な」き悟境を平明に謳い上げてはいるが、「三事を兼ぬ」とか「九塵を擁す」などというところに、どこか世人に對する強がりのようなものが感じられる。そういう彼の心のゆらめきは、また次のような句にもあらわれている。「自ら問う此の身は何の用いる所ぞ、此の身は唯だ林泉に老ゆるに稱かなう」（寛照吟）、「我は今老い去りて衰朽に甘んじ、

明時を補う無く洛濱に臥す」(寄陳章叟)、「濟事を美事と爲し、悟主を珍意と爲す、奈何せん此の二者、我獨り一も與る無きを」(歲暮自貽吟)。ここには老殘の嘆きと共に、行爲の世界に關與せぬ者の寂寥や自嘲がある。それは、彼に士人という自意識が常にあったからである。

こういう心の陰翳はその生活の經濟的基盤とも無縁ではない。北宋の事蹟を記す紀傳體の史書『東都事略』は邵雍を隱逸傳の中に收めるが、彼はたとえば『論語』に出てくる長沮・桀溺のような經濟的にも自立した全くの隱者ではない。經濟的にも彼は國家とつながっていたのである。ある資料は彼が家で學を講じたと記しているが、その主たる生活費は國家からの年金に頼っていたようである。

知幸吟

知幸吟

雞職在司晨

雞職は司晨に在り

犬職在守禦

犬職は守禦に在り

二者皆有功

二者 皆な功有り

一歸於報主

一に報主に歸す

我饑亦享食

我は饑うれば亦た食を享け

我寒亦受衣

我は寒ければ亦た衣を受く

如何無纖毫

如何せん 纖毫も

功德報於時

功德の時に報ゆる無きを

雞や犬でさえちゃんと職務を果たしているのに、自分はぬくぬくとただめしを食らっているだけではないか——おのれと動物を同列に並べるこの詩にはかなり自虐的な響きがある。しかし彼は、與えられた現實を素直に受け入れる「樂天」の

詩人であった。ある詩の中で次のように歌っている、「唯だに歲給を仰ぐのみに非ず、抑も亦た官轡を了す、林下閒遊の客、何ぞ自ら儘だ愉しむを妨げん」(和王安之少卿雨後)。彼はまた友人達からしばしば酒や茶や衣類などを贈られている。それに對して詩で素直な謝意を表わし、いささかも愧じるふうがない。司馬光たちがその雨露もしのげぬ陋屋を氣の毒がり、彼に園宅を買い與えてやったのは有名な逸話である。この時も長篇の詩(天津弊居蒙諸公共爲成買作詩以謝)でその喜びと感謝を表わしている。「士、道ニ志シテ惡衣惡食ヲ恥ズル者ハ未ダ與ニ議スルニ足ラズ」と『論語』にいうように、道を學ぶ者の貧困は美德でこそあれ決して恥辱ではない、という思想がまだ生きていたのであろう。程明道は彼に次のような詩句を贈ったことがある、「陋巷一生 顔氏の樂、清風千古 伯夷の貧」(和堯夫先生打乖吟)。

貧窮は甘んじて享受するところであっても、時政に關與せぬ疎外感に士人の矜持を傷つけられた彼ではあったが、しかしこの負い目は逆に彼を著述と詩作にいつそう沈潛させたように思われる。次の詩句にはある種の居直りさえ感じられる、「世上に在るの官は倣さずと雖も、人間を出ずる事は却って能く知る」(首尾吟)。また彼は次のようにも歌う、「一編の詩は逸にして花月を收め、一部の書は嚴にして鬼神を驚かす」(安樂窩中四長吟)。ここでいう「一部書」とは『皇極經世書』を指すであらう。彼にとって詩作は、もはや文人の手すさびや心の鬱屈を託す手段でもない。彼は詩作という虚の行爲に新しい價値を付與する。「誰か道う閒人 事權無しと、事權は惟だ是れ詩篇なり」(答人吟)。詩作はここでは現實に對する負の營みではなく、行爲と等價なものとしてとらえられている。彼がしばしば詩の中で詩そのものを歌うのは、生活の中に詩があったのではなく、鈴木虎雄氏がいうように「常に詩の中に生活」したからであらう。「物を見れば即ち謳吟す、何ぞ嘗嘗て意を用いん」(見物吟)と歌う彼は、溢れるままに書き續け、時には多すぎて困るとさえ言っている。

邵雍に「首尾吟」と題する、全篇百三十五首からなる一連の七律がある。これらの詩はその名の通り全て「堯夫は是れ詩を吟ずるを愛するには非ず」で始まり、同じ句で閉じられる。この首尾の句について『擊壤集』の數少ない研究家のひ



とりである上野日出刀氏は、詩は意識して吟ずるのではなく、自然に心中より流れ出るものという意であろう、と述べられ、また、この句には「詩を吟ずるは道を學ぶ妨げ」という李之才への遠慮が感じられる、詩作は邵雍にとってあるうしろめたさを伴う樂しみであった、とも言われている。果してそうであろうか。私は氏の見解に全面的には首肯できない。たしかに彼と同時代の道學者の間には、詩も含めて廣く文章を書くことを戒める氣風が強く存在したのは事實である。程伊川は「文を作るは道に害あり」(程氏遺書・卷十八)と言ひ、また杜甫の寫景の句を引いて「此くの如きの閑言語、道い出して甚をか做さん」(同上)と罵倒しているし、程明道もまた「玩物喪志」として警戒している。事實、『明道文集』に收める詩はたかだか五十數篇であり、程伊川に至ってはただの一首さえない。程伊川の言葉を意識したのであるうか、邵雍もまたおのれの詩を「林下の閑言語」とやや自嘲をこめて呼んだことがある(答人吟、答龔秀才詩吟)。彼のこの首尾の句は、そういう當時の雰圍氣を背景にして發せられたに違ひないが、却つてそれ故にこそ私はここに邵雍の不逞な自負を感じるのである。自分の詩作は世間一般の風流事としての「吟詩」ではないという、これはいわば反語的なメタフィジカル・ポエトリの宣言ではないのか。後に觸れるように、彼にとって詩はまず第一に道を追求する手段であり、その思索の軌跡が彼の詩であつた。何ら「道學」と抵觸しないのである。

上野氏は「うしろめたさ」ということを言われているが、邵雍という人にはどこか胡座をかいて居直つたようなところがある。近代人の良心主義みたいなものは笑いとばしてしまふようなふておてしがある。詩も常に大字をもって書いたという。彼はしばしば自分の詩業の大いなる功用についてぬけぬけと語っているが、例えば「詩畫吟」と題する詩を少し長いが引いてみよう。これは「詩史吟」「史畫吟」とセットになった、全て詩そのものをテーマとする中篇の連作のひとつである。詩は言葉と映像との比較から始まり、『詩經』大序や孔子の讚辭を引きつつ、『詩經』の殆ど無限大の功用におけるのの詩業を重ねあわせる。「吾が緒余を得なば、自ら昇平を致すべし」と結句にいうように、「詩經」を讀える體裁を取

りながら、何のことはない、この詩はおのれの詩作への口を極めたオマージュである。

畫筆は善く物を狀り、丹青を運らすに長ず。丹青 功思に入らば、萬物 遁形無し。詩畫は善く物を狀り、丹誠を運らすに長ず。丹誠 秀句に入らば、萬物 遁情無し。詩は人の志、言は心の聲なり。志は言に因りて以て發し、聲は律に因りて成る。多く鳥獸を識る、豈に毛と翎とに止まらんや。多く草木を識る、豈に枝と莖とに止まらんや。風・雅・頌有らずんば、何に由りてか功名を知らん。賦・比・興有らずんば、何に由りてか廢興を知らん。朝廷の盛事を觀、社稷の威靈を壯とす。湯武の締構有り、幽厲の敬傾無からんや。知りぬ これを艱難に得て、肯てこれを驕矜に失う。巨蠹姦邪を去り、不世の賢能を進め、陰陽の粹美を摘みて、天地の精英を索む。江山の清潤を藉り、日月の光榮を掲ぐ。これを收めて民の極と爲し、これを著して國の經と爲す。これを金石に播め、これを大廷に奏す。これを感ぜしむるに人心を以てし、これに告ぐるに神明を以てす。人神の胥な悦ぶ、此れ所謂る和羹なり。既に虞舜の歌有り、豈に皐陶の廣無からんや。必ず天下を樂しまさんと欲せば、詩を捨てて安くんぞ憑るに足らんや。吾の緒余を得なば、自ら昇平を致すべし。

次に「首尾吟」から一首引いておこう。

堯夫非是愛吟詩

堯夫は是れ詩を吟ずるを愛するには非ず

詩是堯夫筆逸時

詩は是れ堯夫の筆逸なる時

滄海有神搜鯨鯢

滄海 神有り鯨鯢を搜し

陸沈無水藏蛟螭

陸沈 水無く蛟螭を藏す

岌嶮五千仞華嶽

岌嶮たり 五千仞の華嶽

汪洋十萬頃黃陂

汪洋たり 十萬頃の黃陂

都與收來入近題 都て與に收め來って近題に入る

堯夫非是愛吟詩 堯夫は是れ詩を吟ずるを愛するには非ず

この世界の果てしのない擴がりも、全てわが詩中に寫し取られる、というのである。

この世界とは、造化の働きのとしてのそれである。同じ發想を彼はしばしば造化の視點から次のように歌う、

鬼神情狀將詩寫 鬼神の情狀は詩を將って寫し

造化功夫用酒傳 造化の功夫は酒を用って傳う

(詩酒吟)

盡送光陰歸酒盞 盡く光陰を送りて酒盞に歸し

都移造化入詩篇 都て造化を移して詩篇に入らしむ

(天津弊居蒙諸公共爲成買作詩以謝)

造化とは造物主、または物が生み出される總過程、あるいはその創造物としての天地自然等々、はなはだ定義を下しにくい言葉だが、後に觸れるように邵雍におけるそれは、極めて人格神的性格が濃厚である。「移造化入詩篇」とは、さきの「首尾吟」と同じく、造化の功夫としてのこの天地萬物を我が詩のうちに寫し取るという意味である。物言わぬ天に代つて、その自己表現としてのこの世界を言葉に定着するということである。

物皆有理我何者 物皆な理有り 我何者ぞ

天且不言人代之 天且つ言わず 人之れに代わる

代了天工無限說 天工に代了りて無限に説く

堯夫非是愛吟詩 堯夫は是れ詩を吟ずるを愛するには非ず

(首尾吟)

「物アレバ則アリ」と古書にいう如く、造化の産み出した森羅萬象は全て意味をもって存在している。宋學者が「理」と呼ぶその意味、いわば造化の手つきを彼も追求した。彼の詩には「觀物」という言葉が頻出するが、「觀物」とは彼が自己に課したいわばこの思索のドリルとでもいうべきものであった。「……吟」と題する、およそ通常の詩の範疇から遠くかけはなれた夥しいアフオリズムは全てその産物である。なお、「造化を移す」という以上、この世界全てがその射程内に入るが、そこでいう造化とは眼前の天地自然、人間社會に留まらず、一陰一陽の展開の劇としての歴史的世界をも含むであろう。『擊壤集』には歴史を詠んだ詩は多いが、その壓卷は何といっても「觀某大吟」と題する、太古から五代にいたる歴史を歌った甕々千數百字にのぼる大敘事詩であろう。宋人流の表現を借りるならばこういう邵雍の「氣象」、「氣胸中より吐けば宇宙に充塞す」(雞鵬吟)とみずから歌ったその一種野放圖なエネルギーは、程明道に「豪傑」とも「風流の人豪」とも評され、朱子をして「天挺の人豪、英邁 世を蓋<sup>おお</sup>う」とその畫像に贊を贈らしめている。

邵雍の詩人としての獨自性は、しかし造化の軌跡としてのこの世界の壯大な祖述者、というところのみに存在するのではない。造化の司祭としてその萬物の創造と化育に立會った詩人は、おのれの強力な磁場においても一度構成しなおす造化の行爲をおのれの言葉の世界において再演するのである。かくて彼は、ロゴスの世界においてまぎれもなく一個の造物主となる。積木で假想の城を築いた幼児がその王國の支配者となるように、彼もまた言葉によって確かにひとつの世界を造りあげたからである。造化の創造がそうであるように、彼もまたおのれのプランに基づき言葉という「物」を配列することによって觀念の城を築き上げたからである——— こういう解釋は近代主義的文學觀の安直な適用である、という非難を浴びるかも知れない。しかし、たとえば次のような詩句を見て頂きたい。少なくともこの詩句は、單なる表現論を越えて、文學的創造行爲そのものを問題にしているのである。さきに「詩畫吟」「詩史吟」「史畫吟」という、その詩論を集約的に述べる一連の詩のうち「詩畫吟」を引いたが、いま上記の二詩を總括する「史畫吟」の終りの一節を掲げよう。よ

く事を記す「史筆」、よく物を記す「畫筆」と、よく意を記す「詩史」、よく情を記す「詩畫」とを比較したのち——むろん彼は平板な寫實主義と彼が考へる史や畫よりも、現象の奥にある意や情を剔出する詩の方に軍配を上げる——、突如オクターヴを高めて次のように歌う、

形容出造化 形容は造化を出だし

想像成天地 想像は天地を成す

體用自此分 體用は此れより分かれ

鬼神無敢異 鬼神も敢て異しむ無し

詩者豈於此 詩は豈に此に於て

史畫而已矣 史畫のみならんや

この詩句は難解だが、おおよそ次のような意味であろう。詩人の筆は、造化の働きをさながらに現出させ、その想像力は天地を形造る。かくて、原初の混沌から體としての天地と用としての造化が分かれ出たように、詩人の言語空間においても混沌は體と用、即ち本體とその作用とに分かれる。かかる詩人の営みは鬼神の創造行爲と何ら變わらず、従つて鬼神も敢て異を唱えない。詩はどうして現實の單なる模寫としての史書や繪畫の範圍に留まるであらうか——右の數句は要するに、詩人のなかで無からひとつの映像ないしは思念が生まれ、それが言葉となつてやがてひとつの言語世界を形成するに至る過程を、造化による萬物創造に比擬しつつ歌つたものである。

こうして生み出された詩は、現實から獨立したひとつの小宇宙となる。そして詩人はそのミクロコスモスを主宰する支配者となるであらう。ある詩の中で邵雍が「詩は能く造化に通ず」(首尾吟)と歌うのは、その間のことをいうに違いない。かくて邵雍は、おのれの作品をひっさげこの大宇宙の絕對者に見えようとする。彼は『皇極經世書』が成つた時、みずか

らこの著書に「文字上呈堯夫」という獻辭を附したという。この書を自己に捧げるという意味である。こういう彼の態度はまっとうな道學者先生の御氣に召さなかったらしく、程子や朱子から「不恭甚だし」とか「玩世不恭」とか指彈されて大いに聲を賣ったが、いま彼は我が詩を「眞宰」に捧げると歌うのである。ここにはおのれの詩に對する不遜な自負がありはしないか。

用詩贈眞宰 詩を用<sup>も</sup>つて眞宰に贈り

以酒勸象帝 酒を以<sup>も</sup>つて象帝に勸む

(不去吟)

「眞宰」は『莊子』齊物論篇、「眞宰有るが若くにして特に其の睽<sup>あ</sup>を得ず」、「象帝」は『老子』第四章、「吾不知誰之子、象帝之先」を典據とし、後者は「吾誰の子なるかを知らず、帝の先に象たり」と訓じるのが傳統的な解釋であるが、邵雍は「帝に象たるもの」として「象帝」を一語に括る。「眞宰」といい「象帝」というも、ともにこの世界の最高神を指す。この詩句はどこか晩唐の詩人李商隱傳えるところの李賀の有名な故事、天帝が白玉樓の記を書かせるために李賀を天上に召したという話を思い起こさせるが、邵雍における詩は見えざる造物主と交感するための通路でもあったのである。

ここで、邵雍における酒について觸れておきたい。彼はしばしば酒を歌う。しかも注目すべきは、今まで引用した諸例からもうかがわれるように、殆どの場合、酒は詩と對になつて歌われているという事實である。彼の中で兩者はある血縁をもつてつながっていたに違いない。酒の解明は、邵雍における詩の意味をまた別の角度から明らかにするはずである。

彼は酒を好んだ。「若し詩と酒と無く<sup>も</sup>んば、又た太だ<sup>はな</sup>虧けたる人に似ん」(月窟吟)と歌つたように、詩と酒は、詩・酒・琴を三友と稱した白樂天と同じく、まず第一に彼の生活そのもの、生きてあることの喜悅の證しであつた。詩が彼にとつて「悲しき玩具」ではなかったように、彼が「太和湯」と呼んだ酒もたんに「忘憂の物」に留まらず、ある形而上學的な

意味をもっていたように思われる。無數にある酒の詩からまず「喜歡吟」を引いてみよう。

堯夫喜飲酒 堯夫は飲酒を喜ぶ

飲酒喜全眞 飲酒は全眞を喜ぶ

不喜成酩酊 酩酊を成すを喜ばず

只喜成微醺 只だ微醺を成すを喜ぶ

微醺景何似 微醺 景は何にか似たる

襟懷如初春 襟懷は初春の如し

初春景何似 初春 景は何にか似たる

天地纔細縷 天地 纔かに細縷すれば

不知身是人 知らず 身は是れ人なるか

不知人是身 知らず 人は是れ身なるか

只知身與人 只だ知る 身と人と

與天都未分 天と都て未だ分かれざるを

この詩のまるで尻取りのような歌い方（蟬聯體）は彼がしばしば使う手法である。ところで、彼の酒は「微醺<sup>ほろよい</sup>」であつた。いかにも宋人らしい意志と節度を尊重する飲み方である。彼が「微醺」を好んだのは、經濟的理由からだけでは、微醺の状態は、たとえば日没の空の、夕焼け空と暮れ残った青空とが接する部分、青と茜色とが微妙に溶けあっているあたりに似ていよう。酩酊に至れば自己は全く不在となるが、微醺は人を不在と存在の間にゆらゆらと漂わせる。『莊子』風にいえば、自分が胡蝶なのか、胡蝶が自分なのか定かにしがたい境地である。「身と人と天と都て未だ分かれ」ざる境

地である。彼は酒によって萬物齊同の世界を楽しもうとしたのである。この「未分」という言葉に注意したい。この「未分」こそは邵雍の世界のキイ・ワードのひとつであるからだ。存在論的にいえば「兩儀 仍<sup>な</sup>お未だ分かれざ」（喜歌吟）る状態である。天と地がまだ分けない混沌とした世界の初め、いわば無と有のはざまである。「未分」については後に觸れるので、ここではただ邵雍には原始の混沌に對する強い憧憬があった、ということを描するに留めたい。

詩がそうであつたように、酒もまた「眞宰」と通交する回路であつた。

#### 太和湯吟

#### 太和湯吟

二味相和就瓮頭

二味 相い和して瓮頭に就き

一般收口効偏優

一般に口に收めて 効 <sup>ひと</sup>偏えに優る

同斟祗却因無事

同に斟<sup>とも</sup>むは祗<sup>ただ</sup>だ却つて無事なるに因り

獨酌何嘗爲有愁

獨り酌<sup>く</sup>むは何ぞ嘗つて愁有るが爲ならんや

纔沃便從眞宰辟

纔<sup>わず</sup>かに沃<sup>そそ</sup>げば便ち眞宰<sup>まね</sup>の辟きに從い

半醺仍約伏羲遊

半ば醺<sup>よ</sup>えば仍<sup>な</sup>お伏羲の遊を約す

人間盡愛醉時好

人間 盡く愛す醉時の好きを

未到醉時誰肯休

未だ醉に到らざる時 誰か肯<sup>あえ</sup>て休<sup>や</sup>まん

以上要するに、邵雍における詩は、まず生活の楽しみであり、次に道を求める手段であり、造物主と交感する通路であつた。



## 二、天

さて、詩が邵雍にとってあらまし以上のような意味をもっていたとすれば、その詩によって歌われた世界はどのようなものであったのか、というのが次の課題である。

はじめに述べたように『擊壤集』は哲學論文として書かれたものではなく、思想詩として見た場合、折に觸れて書き留められた斷想の集合である。それはいわば一種の「諸神混淆」の態を成していて、ひとつの相貌に收斂するのを拒んでいる。宋學における重要な概念は、彼の同時代人、張載や二程子の著作と同じくこの作品においてもすでに出つくしているが、それらの諸概念は彼の中でつながっていたにせよ、詩集という性質上體系的には表明されていない。いま私はその中から「天」「心」「眞」「樂」という言葉を抜き出し、いわばこの四つの光源を手掛かりにしてこの作品の輪郭を描きたいと思う。しかし、私はこの小論で『擊壤集』の全體像を目ざそうとしたのではない。この四つの概念だけでは『擊壤集』の全體を掬い上げることができないのはいうまでもなく、たとえばその儒學思想や歴史觀<sup>②</sup>などが抜け落ちてしまうのはどうしようもない。私見によれば邵雍の中心思想は天人合一論であり、この視點から『擊壤集』に横溢する道家―道教的なもの、「一種の宇宙的な情感、宇宙の機を奪取しようという志向<sup>③</sup>」を描こうとした、これはひとつの試論である、ということをはじめに斷っておきたい。

まず「天」である。この言葉は使用頻度の上からいっても、邵雍の體系上からしても最も重要な概念だと思われる。その哲學の根幹である獨自の易學も「先天易」と稱する。「天」として單獨に歌われる場合もかなりの數にのぼるが、邵雍の措辭法において特徴的なことは、「天」が他の多くの言葉と強い親和力をもって結合している點であつて、それらの熟

語はすでに先例があるにせよ、「天」という概念が彼の中で占める位置の大きさを物語っている。いまそれらをアトランダムに列挙してみると、「天心」「天意」「天人」「天真」「天道」「天和」「天地」「天聽」「天理」「天機」「天時」「天光」「天民」「天仙」「天陰」「天數」「天養」「天根」「天性」「天柱」「天末」「天外」「廻天」「先天」「後天」「洞天」等々の實に多岐にわたっている。先に結論を言ってしまうえば、『擊壤集』の世界はこの「天」を中心にするやかに回轉しているのである。宋學者が新しい生命を吹き込んだ他の諸々の概念、「理」「性」「命」「氣」「陰陽」「鬼神」「乾坤」といった言葉は、使用頻度の點からいっても「天」には及ばない。私見によれば、これは他の宋學者と邵雍を畫する分水嶺のひとつだと思われる。

さてそれでは、邵雍における「天」とはどういうものであったのか。その前にいささか廻り道ながら、中國思想史上における「天」の演變について一瞥しておきたい。<sup>23)</sup>

古代人は上空に蒼々とひろがる天の中に、萬物を創造し一切を主宰する神の存在を感じていた。古い文獻に「帝」としてあらわれるそれは、本來は祖先神であったが、周王朝の成立とともに「天」として定着する。こういう「天」の信仰は、やがて人格神としての方向と、神性を拂拭して單に理法という無神論の二方向に分かれてゆく。まず前者について概略を記すと、古い儒教の文獻には單に上空に蒼々とひろがる自然物としての「天」の外に、「皇天上帝」「昊天上帝」とか呼ばれる人格神としての用例が幾つも見出せる。孔子における「天」はその両面が混在していて、完全な神性の否定には至っていない。彼における「天」は最終的には「敬して遠ざけ」るものであった。孔子の言わなかった部分を展開させた孟子の「天」は、帝王の即位・人事の成敗・天下の治亂を決定する最高の主宰者、もしくは道德律の根源としてとらえられているが、人格神的な表現をとりながら、内容的には多分に理法的なものに近い。荀子になるといっそう人格性は拂拭されてしまう。この「天」の人格性を徹底させたのは墨子である。「天ノ志ハ義ノ經ナリ」(天志下)とか「天意ニ順ウ者ハ、兼

ネテ相愛シ交ゴモ相利シテ必ズ賞ヲ得、天意ニ反ク者ハ、別チテ相惡ミ交ゴモ相賊シテ必ズ罰ヲ得（天志上）というように、墨子において「天」は賞罰を下す人格神としてとらえられている。『墨子』の中には「上帝」という語が數多く使われている。この系譜を受け継いだのが前漢の董仲舒であり、彼の天人相關論は多分に政治的色彩が強いけれども、「天」には人と同じく感情があり、地上の災異は「天」の譴責だとするその立論は、やはり古代の「天」の人格性に回歸するものであった。後漢の鄭玄に至っては、緯書に據りつつ經書に見える神を矛盾のないように體系づけたが、ただ彼の場合、星宿信仰という新たな要素が加わってくる。こうした有神論の系列は、「天」がその後の思想史の中でますます人格性を失なっていくのに反して、やがて道教の様々な神へと展開して行くのである。

さて、無神論の流れについて言えば、その最大のエポックを畫したのは老子であつた。老子は「天」の人格性を天地や「帝」に先行する「道」という概念によって全く否定し去る。「天ハ長ク地ハ久シ、天地ノ能ク長ク且ツ久シキ所以ノ者ハ、其ノ自ラ生ゼザルヲ以テナリ」（老子・第七章）という發言は、從來の萬物を生育する天地の觀念をくつがえした。「天地ハ不仁ニシテ、萬物ヲ以テ芻狗ト爲ス」（第五章）というように、萬物の生成と消滅は自然にして然るものであつて、天意は何ら關與しない。老子における「天」は、意志なき物質としてのそれであつた。莊子になると「天」はまた新たな様相を帯びてくる。内篇と外・雜篇ではやや思想上の違いが認められるが、その人と天とを對照的に並べる表現からして、人爲に對立するもの、即ち人爲のさかしらのない自然という意味に使われることが多いのがその特徴である。たとえば大宗師篇にいう、「天ノ爲ス所ヲ知り、人ノ爲ス所ヲ知ル者ハ至レリ」、天地篇に、「無爲ニシテコレヲ爲ス、コレヲ天ト謂ウ」と。郭象は『莊子』の「天」にしばしば自然という語をあてている。儒家思想との折中的態度のみられる外・雜篇では、新たに「天地之道」「天地之理」という表現が出てくる。こういう老莊思想は儒家の側でも攝取して、當初の人格的な「天」は全く影をひそめて冷たい内なる法則性へと變容してしまう。その轉回點に位置するのが『中庸』・『易』繫辭傳・『禮記』

樂記篇といった文獻である。『中庸』第一章にいう、「天ノ命ズル、コレヲ性ト謂イ、性ニ率ウ、コレヲ道ト謂イ、道ヲ修ムル、コレヲ教ト謂ウ」。「性」とは「天」より賦與せられた人の本來的なあり方、『中庸』第二十章では、いかにも儒家の文獻らしくそれを「誠」と呼んでいる、「誠ハ天ノ道ナリ、コレヲ誠ニスルハ人ノ道ナリ」。また第二十六章にいう、「天地ノ道ハ一言ニシテ盡クスベシ、其ノ物タルニ貳ナラザレバ、則チ其ノ物ヲ生ムコト測ラレズ、天地ノ道ハ、博シ、厚シ、高シ、明ラケシ、悠ナリ、久シ」。「天地ノ道」という表現に、老莊思想と交錯した跡がみられる。同じ思想は『易』繫辭傳では次のように表現されている、「一陰一陽ヲコレ道ト謂ウ、コレヲ繼グ者ハ善ナリ、コレヲ成ス者ハ性ナリ」、「易ハ天地ト準ズ、故ニ能ク天地ノ道ヲ彌綸ス」。この神なき「天」の系譜が、やがて宋學によって「理」の哲學として集大成されるのは周知の通りである。

さて、いま邵雍の「天」をとらえるためにいささか目の粗い網を張ったわけだが、彼の「天」はこの系譜のどこに位置するか、あるいはしないか、彼にとって「天」はどのような意味をもっていたのであろうか。

邵雍の語彙の中で「天」およびそれを含む熟語が極めて多い理由のひとつとして、「天」が儒家の窮極の據り所であったという一般的な理由の他に、その學問が「數學」であったことが挙げられる。『皇極經世書』を一瞥すればわかるように、彼はこの宇宙を數によってとらえようとした。彼の「數學」は荒唐無稽として同時代の哲學者から擲揄を以て迎えられたが、その基づくところは天文律曆であった。律曆はいうまでもなく、天體の運行から出發する。しかし、彼の「數學」は實際の天體觀測によって得られた數値に基づくものではない。彼はおそらく、朱子が實際に行なったようには觀測などはしなかったはずで、史書の律曆志のデータを机上で組み合わせたにすぎないと思われる。しかも注目すべきことは、その「數學」が天文律曆と『易』の數との奇妙な習合の產物であったという事實である。このような認識者にとって、「天」は第一の關心事とならざるをえない。その際「天」は、外在する自然物としての性格と觀念のシンボルとしての性格との、

はなはだ錯綜した様相を帯びてくるはずである。邵雍の「天」にはいつもこの二重性がつきまわっている。

しかしながら、彼が「天」をその存在論の基底に据えて倦むことなく歌い、たとえば程明道のように「天は理なり」と冷たい理念に置換してしまわなかった最大の理由は、「天」が實體としてもつ大きさ、その運行と創造のカオスそのものに對する素樸な感動の故であつたと思われる。彼は古代人が「天」に感じたような畏怖や憧憬や驚きの念をもっていた。前章で觸れたように、彼は「夫」の中に「眞宰」や「象帝」として表現される絶対者の存在を認めている。『擊壤集』における「天」は結論から先に言ってしまう、前述したごとく宋以前の多彩な「天」の様相を含みつつ、窮極的には古代の「天」につながるものであつた。次にその作品に即しながらそのあらましを見てみよう。

『皇極經世書』觀物内篇に「天も亦た物なり」と言い、同篇に「物の大なる者は天地に若くは無し」というように、まず「天」は物質、それも大いなる物であつた。『擊壤集』では「長しえなるものは天より長しえなるは莫く、大なるものは地より大なるは莫し、天地すら尙お極まり有り、自余安くんぞ計るに足らん」(謝傳欽之學士見訪)と歌われている。いくら長大であつても「極まり有」るのは「天」が物であるからである。それでは極まりなきものは何か。觀物内篇に「天の大は陰陽これを盡くす」というように、陰陽である。陰陽の二氣の交感によって天地が生まれ、天地は萬物を生み出す。「唯だ天に二氣有り、一陰にして一陽なり」(唯天有二氣)、「陰陽を知らざれば天地を知らず」(不知吟)、「一陽初めて動く處、萬物未だ生ぜざる時」(冬至吟)というように、天地から萬物に至るまで氣の實體性によって貫かれている。現代中國では氣の哲學を唱道した「唯物主義者」の張載に比べて邵雍は「唯心主義者」ときめつけられて評判はすこぶる悪い。しかしその際、多くの批判というものがさうであるように、論者は彼の心論や太極・道論だけを擴大し、その氣論を素直に評價しようとしなのは、片手落ちのそしりを免れまい。邵雍には「唯心」の系列の他に、氣を軸とする「唯物」の流れがある事實を見落すことはできないのである。「安樂窩中 坐して看る時、一氣旋回して少しも息む無し」(首尾吟)と歌っているよ

うに、この世界を氣の絶えまない運動のうちにとらえているのである。次のような詩だけをみれば、彼は逆に純然たる「唯物論者」である。

一氣才分　一氣　才わすかに分かるれば

兩儀已備　兩儀　已に備わる

圓者爲天　圓き者は天たり

方者爲地　方なる者は地たり

變化生成　變化生成して

動植類起　動植の類起る

人在其中　人は其の中に在りて

最靈最貴　最も靈　最も貴たつとし

(觀物吟)

物質としての天地は、しかしアナーキーに存在するのではない。日月は定まった軌道のある法則をもって運行し、春夏秋冬はその順序をあやまたずに巡ってくるように、天地宇宙には確かに大いなる秩序が存在する。彼は陰陽の氣の更に奥にある存在を「道」と呼び、宇宙の森羅萬象を「道」に基礎づける老子風の哲學を展開している。『皇極經世書』觀物内篇にいう、「天は道に由りて生じ、地は道に由りて成り、物は道に由りて形し、人は道に由りて行う。天地人物は則ち異なるなり。其の道に由るは一なり。夫れ道なるものは道なり。道は形無く、これを行なえば則ち事に見あらわる」。觀物外篇にも同じ考えを次のように述べる、「一陰一陽、これを道と謂う。道は聲無く形無く、得て見るべからざる者なり。故に道路の道かを假りて名と爲す。人の行有るは必ず道に由る。一陰一陽は天地の道なり。物は是れに由りて生じ、是れに由り

て成る者なり」。「天地之道」(觀物内篇)、「天之道」(同)「天道」(擊壤集)といった成句は、彼の著作の中に多出する。「天地之道」は「天地之理」(觀物外篇)とも言い換えられているから、「理」と「道」とはほぼ同義と考えられるが、『皇極經世書』と『擊壤集』とに徴してみても、「道」の用例の方が壓倒的に多い。彼のこういう「道」の重視は「理」をことさらに取り上げ、そこに新しい意味を付與した程伊川―朱子の哲學とはやや趣きを異にする。朱子は「理」と「氣」を峻別したが、邵雍は「道」もしくは「理」と「氣」との関係について腐心した跡はみえない。思うに、彼の「道」は「理」と「氣」とを未分のままに包括する概念ではなかっただろうか。「道」はまた『易』と結びついて「太極」と呼ばれる時もある。しかし、「太極」という言葉は『擊壤集』や觀物内篇には一語もみえず、外篇に次の例のほか一、二を数えるにすぎない。「心を太極と爲す。又た曰く、道を太極と爲す」、「太極は道の極なり。太玄は道の玄なり。太素は色の本なり。太一は數の妙なり。太初は事の初なり。其の功を成すは則ち一なり」。

しかしながら、こういう「道」の哲學は『擊壤集』では餘り強調されていない。「道」を宇宙の本體とする思考は次の一例に留まる。「萬物は道を樞と爲す、其の來たるや類 自ら殊なる」(感事吟)。「擊壤集」は先にも述べたように、「道」や「理」という理念に置き換えられる以前の、實體と觀念の混沌する「天」をもっぱらに歌う。萬物の存在論的根據は「道」や「理」まで抽象のレベルを上げず、「天」のうちに求められる。「天」は「我」も含めて、一切の存在物の主宰者である。次の詩句には「天 烝民を生む」(詩經・大雅・烝民)と歌われた古代人の「天」の信仰が流れている。

聽天吟 聽天吟

上天生我 上天 我を生み

上天死我 上天 我を死ころす

一聽於天 一に天に聽まかす

有何不可 何の不可か有らん

上天生物固無私 上天の物を生むは固より私無し

(秋日雨霽閑望)

可委者命 委ぬべき者は命

可託者天 託すべき者は天

(四可吟)

命不可忽 命は忽せにすべからず

天不可違 天は違ふべからず

(四不可吟)

人の存在が「天」に基づいている以上、災禍や病も「天」意に委ねる他はない。次の「天」は、「天意 他無し 只だ自然、自然の外 更に天無し」(天意吟)と歌われている例があるから、「自然」に置き換えて讀むべきであろう。

居常無病不服藥 居常 病無く藥を服さず

就使有灾宜俟天 就使<sup>たと</sup>え灾<sup>わざわい</sup>有るとも宜しく天を俟<sup>ま</sup>つべし

(安樂窩中吟)

しかし、「天」は主宰者として上空に壓倒的な大きさで擴がっているだけではない。「天」は我が内にありというのが邵雍の「天」論の最大の眼目であつた。

開牖知天乃常事 牖<sup>まど</sup>を開けて天を知るは乃ち常事なり

不開牖見是知天 牖を開けずして見るは是れ天を知る

(兩犯吟)



牖を開けずに見る「天」とは、内なる「天」に他ならない。人が「天」から生を享けた以上、「天」のもつ「天性」や「天理」や「天道」は——彼は「天真」という言葉をよく使うが——そのまま人の心の中にも存在するはずである。かくて天・人は一致すると表明される。彼は天・人の合一を繰り返して歌う。

物我中間難著髮　物我の間　髮を著け難し

天人相去豈容絲　天人相い去ること豈に絲を容れんや

(病淺吟)

人はそのまま「天」であり、「天」はそのまま人である。人は「天」に包まれて在ると同時に、人の心の中に「天」が息づいている。

天人相去不毫芒　天人相い去ること毫芒ならず

若有毫芒却成二　若し毫芒有らば却って二を成す

(天人吟)

従って「道」や「理」は外にあるのではなく、我が心の内にこそ求められねばならない。

乾坤吟　乾坤吟

道不遠於人　道は人より遠からず

乾坤只在身　乾坤は只だ身に在り

誰能天地外　誰か能く天地の外

別去覓乾坤　別に去きて乾坤を覓めんや

天人之際豈容鍼　天人の際　豈に鍼を容れんや

至理何煩遠去尋

至理は何ぞ煩わさん 遠きに去きて尋ぬるを

(天地吟)

ここに彼のいわば「心學」が展開するのだが、それについては次章で述べる。

彼の「天」は、「理」や「性」としてこのように内在するものであっても、常に實體としての「天」のイメージが消え去ることはない。次の詩は我が心の内に擴がる「天」のイメージを『易』をモデルとして造型し、天・人の妙合を豪快に歌いあげた、最も邵雍らしい詩のひとつである。

觀物吟

觀物吟

耳目聰明男子身

耳目聰明 男子の身

鴻鈞賦予不爲貧

鴻鈞賦予して貧と爲さず

因探月窟方知物

月窟を探るに因りて方めて物を知り

未躡天根豈識人

未だ天根を躡まざれば豈に人を識らんや

乾遇巽時爲月窟

乾 巽に遇う時 月窟と爲し

地逢雷處見天根

地 雷に逢う處 天根を見る

天根月窟閒來往

天根月窟 閒かに來往すれば

三十六宮都是春

三十六宮 都て春なり

この詩についてやや詳細に注釋を施せば、まず「鴻鈞」とは天のこと。「天根」「月窟」は彼の愛用する語とみえて他の詩にも多くの用例がある。「何をかこれを幾と謂う、天根の理は極めて微なり」(冬至吟)、「月窟と天根と、中間來往すること頻なり」(月窟吟)。「天根」というこのいかにも中國的な言葉は古い歴史をもっている。『莊子』應帝王篇には「無名人」

という男と問答をかわす人名としてみえており、『爾雅』釋天には二十八宿のひとつである氐の別名と定義されている。また、『老子』第六章には「玄牝ノ門、是レヲ天地ノ根ト謂ウ」とあり、『魏志』管輅傳には、占いの名人管輅が自分の人相と骨相を分析して次のように述べる箇所がある、「鼻ニ梁柱無ク、脚ニ天根無シ」。この管輅のいう「天根」は人相學上のテクニカルタームであろうが、「脚ニ」と述べているように人體の根っ子にある或る何かを指している意味において、『爾雅』釋天や『史記』天官書などにみえる用例よりも邵雍の原義に近いと思われる。彼はこの言葉をここでは次に述べるように『易』とからめた觀念的な意味あいを使っているが、方向としては天空に存在する何物かではなく、文字通り天の根、即ち大地という意味を響かせていることはまちがいない。「月窟」という言葉も邵雍の造語ではない。おそらく、『文選』卷九所收の揚雄「長楊賦」にみえるそれを典據とするであろう。即ちいう、「西ノカタ月蝕ヲ壓シ、東ノカタ日域ヲ震ワス」。李善注は服虔を引いて次のようにいう、「蝕ノ音ハ窟ナリ、月ノ生ズル所ナリ」と。月が出入りする洞窟である。揚雄の場合は空間を東西の水平軸でとらえているのに對し、邵雍は天地の垂直軸でとらえるわけである。「天根」

圖 1

と「月窟」とを對にして使っている例は邵雍の他には見當らない。さてそれでは、この謎のような詩の意味するところは何か。私にはわが山崎闇齋の解釋が最も委曲を盡していると思われるので、少し長いが次に『文會筆錄』卷十三にみえるその説明を紹介しよう。闇齋はまず「三十六宮圖」として圖1のような圖を描く。

この圖について少し説明をしておく、圖の基本になっているのは、『易』說卦傳に基づく「文王八卦方位圖」に對して邵雍が編み出した「伏羲八卦方位圖」(圖2)である。



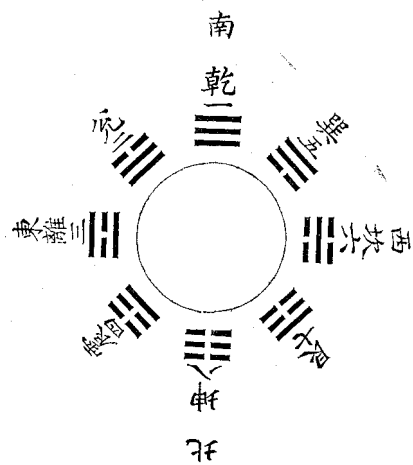


圖2 伏羲八卦方位圖

やがて再び冬至に戻る、というのである。さて、閻齋は邵雍の右の詩をこの圖に依據しつつ、次のように解釋する。

愚按ずるに、邵子のこの詩は先天八卦圖圖を取り、その絨要景象を指し、人に示すに履運處身の道を以てするなり。邵子の平日教を爲す所以、妙は一動一靜の間に在り。此の詩の天根・月窟は正に此れを指すなり。

いわゆる天根なる者は、坤・震二卦の間を指して言を爲すなり。坤・震の間は陰 既に極まり、微陽 將に生ぜんとす。將に生ぜんとするの微陽は、天 生ずる所の根なり。いわゆる月窟なる者は、乾・巽二卦の間を指して言を爲すなり。陽 既に極まり、微陰 將に生ぜんとす。將に生ぜんとするの微陰は、月 出ずる所の窟なり。

陰陽は一元氣なり。二有るに非ざるなり。動にして陽、靜にして陰、更ともも相い禪代して、窮やり已む有る無し。天の寒暑、時の晝夜、人の呼吸、物の榮枯は其の著いちじるしき者なり。其の動にして陽なるに方あたりてや、全く陰無きには非ず。陽 漸く盛んなれば則ち陰 漸く微なり。其の靜にして陰なるに及んでや、全く陽無きには非ず。陰 漸く盛んなれば則ち陽 漸く微なり。盛の極まる者消すれば則ち微の極まる者息す。此れを知らば則ち知る、坤・震の間は乃ち乾

の靜專 既に極まって動直の初めなり、故に天根と曰い、乾・巽の間は乃ち坤の靜翕 既に極まって動闢の初めなり、故に月窟と曰うを。

凡そ草木の甲<sup>こう</sup><sup>た</sup>は必ず根を先にして萌を後にす。坤・震の間は圖の下方に在り。其れ厚地の下に象る。天は地の外を包み地の下に天有り。凡そ根の著く所 愈<sup>いよ</sup>よ深ければ則ち萌の發する所 愈<sup>いよ</sup>よ暢<sup>ちやう</sup>ぶ。天根の名の立つ所以なり。月の魄 日の光を受く。其の光無き處は月の本體なり。乾・巽の間は圖の上方に在り。其れ中天の上に象る。月 望にして午、盈 極まって虧<sup>か</sup>く、而して月の本體 光無き者は始めて微にして此に出ず。月窟の名の立つ所以なり。

氣機 闢闢流行して已<sup>や</sup>まず、人・物生ず。氣の流行、其の陰陽の消長は固より齊<sup>ひと</sup>しからず。人・物其の間に圍せらる。其の純駁美惡は豈に齊<sup>ひと</sup>しからんや。吾が身を以て人・物の中に處す。必ずや下 動靜の間を極む。足<sup>あし</sup>の天根を躡むがごとし。上 動靜の間を極む。手の月窟を探るがごとし。眞に氣機の消息流行する者を見る有りて、而る後に人・物の生 齊しからざる所以の者、得て喩<sup>たと</sup>るべし。これを見ること明らかに、これを體すること熟すれば則ち其の世を撫し物に酬する所以の者、必ず其の道有り。

いわゆる三十六宮<sup>くわくろくくう</sup>は、八卦の畫を指して言を爲すなり。剛畫奇一を一宮と爲す。柔畫偶一を二宮と爲す。八卦二十四畫は共に三十六宮なり。陽宮十二、陰宮二十四なればなり。三十六宮皆なは春ならざるなり。耳目聰明の身を以て、月窟を探り天根を躡み、物を識り人を識りて、灼として其の齊しかること能わざるを見るなり。而して係累さる無き閒心を以て其の間に來往し、對待の象を玩んで以て泛應の用を施す。畫の對は則ち皆な一奇一偶なり。卦の對は則ち皆な三陽三陰なり。是くの如くなれば則ち泛にして應じ、曲にして當る。三十六宮、陽宮は暑からず、陰宮は寒からず。適くとして春に非ざるは無きなり。

天根・月窟・三十六宮は、易<sup>えき</sup>の象なり。物を知り人を識り、閑かに來往すれば都て是れ春とは、則ち其の占なり。

此れ吾が邵子胸中の全易にして、凡そ學者の當に以て己が易と爲すべき所の者なり。

この闇齋の解釋はいかにも犀利な頭腦を思わせるが、ただいさか理に落ちすぎて、この詩のもつ極めてふてぶてしい活力のようなものを掬い取っていないのは憾みなしとしない。だいたい『擊壤集』を讀んで強く感じられることは、強烈な「我」の主張であつて、右の詩などは宇宙的規模にまで膨脹する邵雍の自我の昂揚をよく表現している。彼の詩にはその字である「堯夫」や「我」という語が頻繁に出てくる。「奈何せん天地の間、自在なるは獨り堯夫なるを」(自在吟)、「予れ何人ぞや、驩喜して已ま<sup>や</sup>ず」(歡喜吟)。また、次のように歌われる時もある。「宇宙は手に在り、萬化は身に生ず」(宇宙吟)、「氣 胸中より吐けば、宇宙に充塞す」(靈癡吟)、「天地は我より出ず」(自餘吟)。かかる旺盛な主體精神は、邵雍の生きた時代があたかも北宋の高潮期と重なるという事實と無縁ではないはずだが、思想的にみた場合、宋學自體、そもそも「我」から出發する學問であつた。「人ハ萬物ノ靈ナリ」というテーゼは『尙書』以來の古い來歴をもっているが、宋儒は特にこの句を愛用した。宋學者にとって宇宙の中心は人であり、更に言えば、その人の心の中にある「理」としての「性」であつた。人はおのおのその胸中に光り輝く珠玉を抱いている、とされるのである。宇宙という大圓の中心に位置する「我」——そして「我」という小圓の中心に存在する「性」というかけがえのない視點から眺められた世界が、つまり宋學という體系であつた。

ところで、邵雍のかかる「我」の主張は、その時代や宋學に根ざすものではあつたが、しかし右の詩のような破天荒な「我」の膨脹はそういった枠を突き破っており、宋人の中でも稀有のものである。その根據はもはや邵雍という人の個人的なパーソナリティの裡にしか求めようがないが、中國の精神史の中にもともとそういう思想を育む土壤があつたということとを、いまひとつの重要な一項として付け加えておきたい。邵雍は中國における思想詩人の最たるものと目されているけれども、その觀念の構想の仕方には中國の土の匂いが濃厚に漂っている。その淵源はやはり道家系の文獻の裡に尋ねるべ

きであろう。『莊子』齊物論篇にいう、「然るが若き者は雲氣に乗り、日月に騎り、四海の外に遊び、死生も己れを變うる  
こと無し」、「日月と旁なわび、宇宙を挾わさみ……」。こういう發想は神仙思想と結びついて郭璞などの遊仙詩を生み、更に道教  
の中に流れて道士たちの思想詩の母胎となった。邵雍はその思想と表現の形式とを多く道教徒の作品に負うたに違いない  
のだが、その影響や如何という問題はしばらくして措いて、いまはただ唐宋の道士呂洞賓の詩を一例として挙げておく。  
なお、『宋史』隱逸傳は、邵雍と因緣淺からぬ陳搏が呂祖と交友のあったことを記している。

還丹功滿未朝天

還丹の功滿てども未だ天に朝せず

且向人間度有緣

且しばらく人間じんかんに向て有緣を度す

拄杖兩頭擔日月

拄杖 兩頭 日月を擔にない

葫蘆一箇隱山川

葫蘆 一箇 山川を隱す

詩吟自得閒中句

詩吟 自ら得たり閒中の句

酒飲多遺醉後錢

酒飲 多く遺のこす醉後の錢

若問我修何妙法

若し我 何の妙法を修むるかと問わば

不離身內汞和鉛

離こさず 身内に汞と鉛と

(全唐詩・卷三十二)

また、佛教徒の偈の中にもその痕跡を尋ねることができる。次に掲げるのは、五台山智通禪師の遺偈で、甚だ邵雍の右の  
詩と類似している。相互の影響關係というより、兩者は同じ共通基盤に立つからであろう。

舉手攀南斗

手を舉げて南斗に攀よじ

廻身倚北辰

身を廻めぐらせて北辰に倚よる

出頭天外見 頭を出して天外に見よ

誰是我般人 誰か是我般の人

(景德傳燈錄・卷十)

いま、邵雍の「觀物吟」にあらわれたその「天」の思想を略述したわけであるが、最後に彼の「天」のいまひとつの様相を述べておきたい。如上の「天」は、内在するにせよ外在するにせよおおむね空間としてのそれであったが、次に述べるのは時間としての、あるいは歴史としての「天」である。簡単にいえば、彼には「天」を通していわば原初への回歸というべき思想がある。老子風にいえば「根ニ歸ル」「命ニ復ル」(十六章)、莊子風にいえば「初ニ復ル」(繕性篇)、宋學風にいえば「性ニ復ル」と同じ思想であるが、邵雍はもっと即物的にその始原への志向を天地未分、萬物未生の時として表現する。そこに眞なるものが眞なるものとして赤裸々に存在する、と彼は考えたのである。朱子は邵雍のこういう姿勢について次のように述べたことがある、「生物はただ初めが良い。物は全てそうである。康節が好んで述べたところだ<sup>(2)</sup>」。そういう未分の状態は飲酒の際に體驗されることについては前述したが、いま一首を擧げておく。

陰陽初感處 陰陽初めて感ずる處

天地未分時 天地未だ分かれざる時

言語既難到 言語 既に到り難ければ

丹青何處施 丹青 何處に施さん

(這般意思難名狀)

こういう原始の混沌は「太初」「太虚」と呼ばれる時もある。「最も愛す 一般の情味好きを、半醺の時は太初と同じ」(寄亳州秦伯鎮兵部)、「一片の先天 太虚と號す、其の無事に當たりて眞腴を見る」(先天吟示邢和叔)。天地未分、萬物未生の時



は、『易』をモデルとして次のようにも歌われる。この詩もまた最も邵雍的なもののひとつである。

冬至吟 冬至吟

冬至子之半 冬至 子の半なば

天心無改移 天心 改移する無し

一陽初動處 一陽 初めて動く處

萬物未生時 萬物 未だ生ぜざる時

玄酒味方淡 玄酒 味方に淡く

大音聲正希 大音 聲正まさに希まれなり

此言如不信 此の言 如し信ぜずもんば

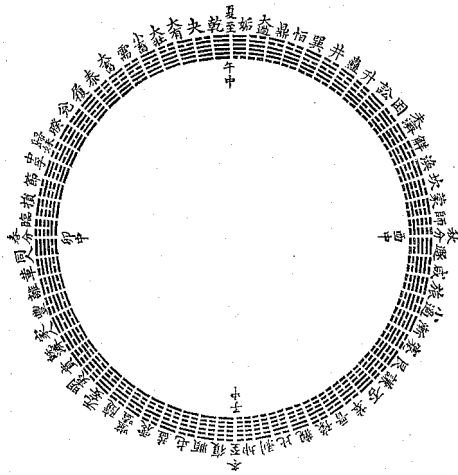


圖3 六十四卦方圖圖

更請問庖犧 更に請う 庖犧に問え

「冬至子之半」については圖3を参照して頂きたい。この圖は七七頁で觸れた「伏羲八卦方位圖」を基にして『易』の六十四卦を全て圓形に配列し、年の巡りと方位とを表わしたものである。冬至は方角でいえば眞北、即ち子に當り、月でいえば十一月である。「子之半」については色々やかましい議論があるが、朱子の説明が最も簡にして要を得ている。この詩の「冬至子之半」を尋ねた弟子に對して朱子はまず詩を褒めたあと、次のように解釋する。「二十四節氣のうち、立冬は十月の初（月のはじめ。曆用語でいう節氣——三浦注）、小雪は十月の中（曆用語でいう中氣）、大雪は十一月初、冬至は十一月の中、小寒は十

二月初、大寒は十二月の中、にそれぞれ當たる。『冬至子之半』<sup>(28)</sup>というのは、だから十一月の半ばという意味だ。『易』の卦でいえば、坤<sup>二二三</sup>と復<sup>三三三</sup>との間、即ち「一陽 初めて動く處」である。それは、天地萬物が原始の混沌から形成される瞬間の象徴的表現である。陰陽の交感によって天地萬物が生み出されるが、いまやつと一陽が微かに作動しはじめたばかり、即ち「萬物 未だ生ぜざる時」である。邵雍はこの瞬間に天地宇宙生成の祕奥が潛むとして極めて重視したのは、先に引いた『文會筆錄』に山崎闇齋がいう通りである(一四三頁)。闇齋の指摘は邵雍の次の文章に基づいている。「如し其れ必ず天地の天地たる所以を知らんと欲せば、則ち動靜を捨てて將た<sup>はず</sup>奚<sup>い</sup>くにか之<sup>ゆ</sup>かん。夫れ一動一靜は天地の至妙なるものか。夫れ一動一靜の間は天地人の至妙至妙なるものか」(觀物内篇)。「天心無改移」も含蓄の深い表現である。朱子はこの句を尋ねた弟子に對して「年々歳々是れ此くの如く、月々日々は是れ此くの如し」という意味だと答えているが(朱子語類・卷七十一)、どうも要領を得ない。「天心」には二つの意味があり、この場合は兩方を含むと思われる。ひとつは、「月 天心に到る處、風 水面に來たる時」(清夜吟)という用例から推して天の中心、即ちここでは子の方角・眞北に位置する北極星のあたりを指すであろう。天の中心は常に不動である。運行する宇宙の中の動かざる一點、という比喻によって、動の前の滿を持した靜謐を表現しようとしたのではないだろうか。それともひとつ、「天心」には文字通り「天の心」という意味がある。「天心 復する處 是れ無心、心 無時に至れば處として尋ぬる無し」(寄秦伯鎮兵部)という詩句における「天心」は明らかに『易』復卦・彖傳「復は其れ天地の心を見るか」を典據としている。復が冬至の卦であることも考えあわせると、右の詩の「天心」にも復卦を踏まえて天地の心という含意があることは否定できない。ところで、この復卦・彖傳の「天地の心」について魏の王弼は、老子の哲學によりつつ、絶對の靜・絶對の無だと注している<sup>(29)</sup>。邵雍の「天心」もこの解釋を踏まえているに違いない。いま引いた詩句で彼ははっきりと「無心」と定義している。従って「天心改移する無し」というのは、「天」には萬物を生み出してやろうという作爲の心がないということ、先の解釋も含めてい

えば、要するにこの詩句は無・靜から有・動が生まれる瞬間を象徴的に表現したもの、と考えるべきであろう。その微妙な瞬間を更に比喻でいえば、「玄酒」、即ちお供えの水のあるかなきかの淡い味、また「大音」（底本の「太音」は「大音」のミ、つまりこの上なく大きな音が却ってかそけき響きとして耳に届くようなもの、というのが「玄酒味方淡、大音聲正希」という詩句の意味である。この句はむしろ『老子』を典拠としている。「道ノ口ニ出ズルハ、淡乎トシテ其レ味無シ」（第三十五章）、「大器ハ晩成ス、大音ハ聲希ナリ、大象ハ形無シ」（第四十一章）。私のこの考えに疑問があれば伏羲に尋ねてくれ、というのが結句の意味である。ここで邵雍が傳説上の太古の帝・伏羲を持ち出しているのには意味がある。伏羲については後に再び觸れるけれども、『易』繫辭傳によれば、『易』の八卦はそもそも伏羲が作ったという。むしろそれは根據のない傳説にすぎないが、邵雍は伏羲制作説を疑わず、文王がその伏羲の『易』を敷衍して今の六十四卦が出来上ったといわれる以前の、伏羲の原初的な『易』を復原しようとした。文王の「後天易」に對して、彼はそれを「先天易」と標榜したのである。それはともかくとして、邵雍によれば、伏羲は天地萬物の生成をシンボリックに模寫した聖なる經典を作った人である。伏羲その人が天地を創ったのではないけれども、造化の大いなる営みを寫し取ったという點で、邵雍には造物主と比肩しうる人と考えられていた。伏羲はしばしば絶對者と對になって歌われる。「纔かに沃わすげば便ち眞宰まなまの辟まなまに従い、半ば醺よえば仍お伏羲の遊を約す」（太和湯吟）。こういう考えは、前述したように造化の工夫を詩によって表現する邵雍自身が、造化との交感を「詩を用って眞宰に贈る」（不去吟）と歌う自負とパラレルであろう。邵雍によれば、伏羲は天地創造の奥深い瞬間を悟り得たからこそ『易』を作ることができたのである。「更請問庖犧」という句は、こういう考えから出てきたものに違いない。

ところで、朱子は『周易本義』復卦・彖傳「復は其れ天地の心を見るか」の解釋にこの詩を引き、「至れるかな言や、學者宜よろしく心を盡くすべし」と激賞している。『性理大全』（卷七十）がこの詩を採録して「復卦詩」と題を改めたのは、朱

子の意を汲むものであろう。朱門でこの詩はかなり問題になったようで、『朱子語類』卷七十一（易七）復の卦のところでは、この詩をめぐる議論が散見する。この詩についての私の説明の補足として、次にその問答を二、三紹介する。

「お尋ねしますが、康節のいわゆる『一陽初メテ動ク後、萬物未ダ生ゼザル時』、というのは、程子のいわゆる『善有リテ惡無ク、是有リテ非無ク、吉有リテ凶無キ時』を述べたものでしょうか。先生はやや久しくして次のように答えられた、「そう言ってもよろしい。かの怵惕惴隱の心が動きはしたが、まだ外に發していない時をいうのだ」。正淳が言った、「これはまさに康節のいわゆる『一動一靜ノ間』のことなのですね」。〔朱子の答〕「そうだ。私はかつてこう言ったことがある、康節の學問は周子や程子とちよつと違ふ。康節は陰陽があい接する局面をはつきり見ておる。だからこのところを盛んに言うのだ。この點は、周子が『無極ニシテ太極』とか『五行ハ一陰陽ナリ、陰陽ハ一太極ナリ』というふう<sup>(80)</sup>に包括的に説くのと違っている。」

また、ある條は、

漢卿が尋ねた、『一陽初メテ動ク處、萬物未ダ生ゼザル時』というのは、人心というレベルで考えれば、善と惡との端緒が物に感じて動く、ということ<sup>(81)</sup>を言っているのでしょうか。〔朱子の答〕「この詩は、動こうとする時と、まだ動かない時との間をいう。たとえば、怵惕惴隱の心は赤兒が井戸にはまろうとする時<sup>(82)</sup>はじめて怵惕惴隱となるのだが、まだそれが怵惕惴隱として形をなさない瞬間をいうのだ。だから上句に『冬至子ノ半』という。このように康節はいつも中間の<sup>(83)</sup>ところを述べる。『子ノ半』というのはまだ子になっておらず、ちよつと亥を離れたばかりで、子の方へ四、五分ほど入った時のことをいう。彼はいつもこのように陰陽の間、動靜の間を述べるのだ。これが周・程とは違ふところである。」

このような始源への情熱が歴史の始まりとしての太古への憧憬につながるの<sup>(84)</sup>は見易い道理である。邵雍には太古への強

い郷愁があった。彼における太古とは、いわば歴史化された「天」に他ならない。『資治通鑑』を書いた司馬光が『易』に強い興味をもっていたように、「先天易」という易理論を唱えたこの哲學者も歴史には並々ならぬ關心を寄せていた。彼は『擊壤集』の中でもしばしば歴史を歌うし、堯舜の即位から五代末に至る事蹟を例の元・會・運・世によって整理した途方もなく雄大な歴史年表を作っている。皇・帝・王・霸というのがその歴史把握のカテゴリであって、その詳細については主として『皇極經世書』觀物內篇を参照されたいが、要するに歴史の各時代はこの四つのカテゴリから逃れることができないとするのである。その際、皇の時代、即ち上古の伏羲・神農・黃帝の時代が最も良き時代とされるのはいうまでもない。歴史の原初志向という意味において、これは單に尙古思想というよりウルトラ尙古主義と呼ぶ方がふさわしい。ここでも史上最高の帝王として伏羲が君臨する。邵雍によれば、伏羲とともに人間の歴史は始まったのである。「樸散じて人道立ち、法は伏羲に始まる」(書皇極經世後)。伏羲、および彼によって體現される太古への渴仰は、ついに邵雍をして次のような詩を書かしめている。造化と交感したように、邵雍は幻想のうちに伏羲と通交する。

吾於是日 吾 是の日に於いて

再見伏羲 再び伏羲に見ゆ

(盆池吟)

有客來相訪 客の來たりて相い訪ずれる有り

通名曰伏羲 名を通して伏羲と曰う

(美酒飲教微醉後)

日未出前朝象帝 日 未だ出でざる前 象帝に朝し

天纔春處謁伏羲 天 纔かに春の處 伏羲に謁す

(首尾吟)

それは渴仰というより實感というべきかも知れない。ユートピア願望は現實の絶望に根ざすのが通例であるが、邵雍は自分の時代を太古の太平の現出と謳歌し(第五章参照)、更に自己を伏羲になぞらえさしているふしがある。

只知人事是太古　只だ知る　人事は是れ太古なるを

不信我身非伏羲　信ぜず　我が身は伏羲に非ざるを

(首尾吟)

清平臥其下　清平　其の下に臥し

自可比羲皇　自ら羲皇に比すべし

(益廟吟)

彼がこのように伏羲の存在を身近かに感じることができるのは、その想像力もさることながら、伏羲の「先天易」をおのれが祖述したという自負と無縁ではなからう。彼はしばしば『易』のことを「伏羲書」と呼んでいる。「安樂窩中　事事無く、唯だ存す一卷の伏羲の書」(安樂窩中吟)、「少日　心に拄くは唯だ帝典、老年　意を留むるは只だ羲經」(旋風吟)。ところで、彼のいう太古とは具體的にどのような時代をいうのか。「履道會飲」と題する長詩の中に次のような描寫がある。

衆人之所樂　衆人の樂しむ所

所樂唯囂塵　樂しむ所は唯だ囂塵(ごうじん)

吾友之所樂　吾が友の樂しむ所

所樂唯清芬　樂しむ所は唯だ清芬

清芬無鼓吹　清芬　鼓吹無く

直與太古鄰　直ち(ただ)に太古と鄰りす

太古者靡陀　太古なる者は陀(たな)靡し

和氣常細紕 いんうん 和氣常に細紕して

里閑舊情好 里閑 舊情好し

有才復有文 才有り 復た文有り

これはまさしく『老子』の小國寡民、『莊子』馬蹄篇にいう赫胥氏の世、『禮記』禮運の大同の世といった、中國人がつねに郷愁をこめて思い描くユートピアに連なるものである。その詩集を題して『擊壤集』という。『擊壤』とは、壤(板切れ)を的に當てあう古代の遊戲であるが、『樂府詩集』卷八十三(雜歌謠辭)は『帝王世紀』を引いて「擊壤歌」と題する有名な歌謠を載せる。次に引用してこの章の結びとしよう。

帝堯の世、天下大和にして百姓無事なり。八九十の老人の擊壤して歌うものあり。

日出而作 はたち 日出でて作き

日入而息 やす 日入りて息む

鑿井而飲 井を鑿ほって飲み

耕田而食 田を耕して食う

帝何力於我哉 帝 何の力か我にあらんや

### 三、心

「擊壤集」に現われた邵雍の思想の精髓は、前章で述べたように天人合一論であつた。前章では「天」の側からそのあらましを述べたわけであるが、本章ではそれを「人」の側から眺めてみよう。

天人合一論は、自然を人間に對立するものとみなす西洋思想とは全く對蹠的な、極めて中國的な思惟であつて、その淵

源は先秦の諸子の文獻に尋ねることができる。例えば、『孟子』盡心篇にいう、「其ノ心ヲ盡クス者ハ其ノ性ヲ知ルナリ、其ノ性ヲ知ル者ハ則チ天ヲ知ルナリ」。『中庸』第一章に、「天ノ命ズル、コレヲ性ト謂イ、性ニ率<sup>したが</sup>ウ、コレヲ道ト謂ウ」とあるように、「性」とは「天」より賦與された善なるもの。心を盡くせば性を知ることができ、性を知るとは天を知ることと他ならぬ、人は性を心の裡に抱えていることによって天と貫通している、というのである。このような天人合一論は、宋學においてひとつのピークを迎える。例えば張横渠はいう、「天・人 用を異にすれば、以て誠を言うに足らず。天・人 知を異にすれば、以て明を盡くすに足らず。所謂誠明なる者は、性と天道とに小大の別を見ざるなり」（正蒙・誠明）、また程明道もいう、「人と天地とは一物なり。而るに人の特に自らこれを小とするは何ぞや」（程氏遺書・第十二）、程伊川も次の如くいう、「道は未だ始めより天・人の別有らず。但だ天に在れば則ち天道と爲し、地に在れば則ち地道と爲し、人に在れば則ち人道と爲す」（程氏遺書・第二十二上）……等々、枚舉にいとまがないほどであるが、こういう内なる「天」をめぐる様々な思索の中から、朱子によって特に張横渠の「心は性情を統ぶ」と程伊川の「性即理」というテーゼが「顛撲不破」、即ち、たたいでもどうしても破れざる大眞理として高々と掲げられ、その性理の學の背骨となった。

さて、彼等と同じ時代、同じ精神風土のうちにあった邵雍の場合はどうか。「天・人相い去ること遠からず」（推誠吟）と彼は繰り返し歌うけれども、その際、人の内なる「天」は「心」としてとらえられるのが壓倒的に多い。その頻度数をざっと比べてみても、「心」は「性」「情」の三倍以上の多きにのぼっている。一般に人も含めて萬物に先天的に内在する「理」が「性」と呼ばれ、人についていえば、「心」は「性」と「情」から成り立っており、「情」は絶對的な善である「性」の十全なる輝きを蔽う可能性をもつもの、というのが宋學の了解事項である。「性」とは具體的にいえば、仁・義・禮・智・信、「情」とは、ふつう喜・怒・哀・懼・愛・惡・欲の七つを指す。邵雍も「理」や「性」や「情」を問題にし、各々の様相の違いについても勿論理解している。例えば、觀物外篇に次のようにいう。



天 我をして有らしむ、是れをこれ命と謂い、命の我に在る、これを性と謂い、性の物に在る、これを理と謂う。  
また、『擊壤集』の自序で次のように述べている。

性は道の形體なり、……心は性の郭郭なり、……身は心の區宇なり、……物は身の舟車なり。

朱子はこの數句をしばしば取り上げ、「この説甚だ好し」とか「極めて理あり」と言つて稱讃を惜しなかつた。例えば『朱子語類』卷四に次のような言及がみえる。

思うに、道には形體がない。性こそその形體なのだ。しかし、もし心がなければその性の置き場がない。心があつて始めて性の働きをしまいこむことができるのだ。<sup>(88)</sup>

「性」と「情」の辨別についても、例えば「經世天地四象圖」(『性理大全』卷八、『宋元學案』卷十所收)では、天の四象のひとつである「太陽」に對して「性」が、「太陰」に對して「情」が配當されており、觀物外篇には、「我に任せば則ち情なり。情なれば則ち蔽わる。蔽わるれば則ち昏し。物に因れば則ち性なり。性なれば則ち神なり」、「性は公にして明、情は偏にして暗なり」という發言が見え、『擊壤集』でも「君子は性に任かせ、小人は情に任かず」(性情吟)とはっきり「情」は「性」から區別されてその下に位置づけられている。また、『禮記』樂記篇に「人生マレテ靜カナルハ天ノ性ナリ、物ニ感ジテ動クハ性ノ欲ナリ」と言い、朱子學の用語辭典『北溪字義』に「性の欲とは情に他ならぬ」と定義されているように、邵雍も靜かなる天性を擾亂する可能性をもつものとして「情」をとらえている。「誰か能く眞性を苦しめ、情外に更に情を生ぜん」(放言)。

しかし、彼は『皇極經世書』でもそうであるが、『擊壤集』ではなおのこと、心を分析的にとらえるよりは、あらゆる思念・作用の總體としてとらえる姿勢が顯著である。その「天」についての思索が「理」という觀念にまで完全に抽象化されてしまわなかつたように、心についてもその窮極である「性」にまで上り切つてしまわない。「天」は渾一的な心の

レベルで受けとめられるのである。彼のこういう姿勢は、同時代の程明道とともに、後に謝上蔡をへて陸象山・王陽明へと流れて行く「心即理」説の潮流の中に位置づけることができる。

天聽吟

天聽吟

天聽寂無音

天聽 寂として音無く

蒼蒼何處尋

蒼蒼 何處に尋ねん

非高亦非遠

高きに非ず亦た遠きに非ず

都只在人心

都て只だ人心に在り

自餘吟

自餘吟

身生天地後

身は天地の後に生まれ

心在天地前

心は天地の前に在り

天地自我出

天地は我より出ず

自餘何足言

自餘 何ぞ言うに足らん

人心先天天弗違

人心 天に先んじて 天 違わず

人身後天奉天時

人身 天に後れて 天時を奉ず

(推誠吟)

右の後の二つの詩は同じことを歌うが、發想は『易』と『老子』を借りている。第二番目の詩は『老子』第二十五章の道

を説明する文章、「物有リテ混成シ、天地ニ先ダツテ生ズ、寂タリ寥タリ、獨立シテ改メズ、周行シテ殆<sup>つか</sup>レズ」、三番目の詩句は『易』乾卦・文言傳の大人を讚美する次の文章、「天ニ先ダツテ天違ワズ、天ニ後レテ天時ヲ奉ズ、天スラ且ツ違ワズ、而ルヲ況ンヤ人ニ於テヲヤ、況ンヤ鬼神ニ於テヲヤ」を各々典據とし、『老子』の「道」、『易』の「大人」を心もしくは身に置き換えたものである。要するに首のすげ換えである。さて、これらの詩は觀物外篇における邵雍の有名な定義「心を太極と爲す」と照應するものであつて、まさしく唯心論以外の何物でもないが、しかしこの心は天地に先立つという大膽な發言をもつて、直ちに彼を「主觀唯心主義者」ときめつけ、それで能事おわれりとするのは、いささか邵雍に氣の毒である。例えば近着の『簡明中國哲学史』（楊榮國主編、一九七三年、人民出版社）は、右の詩を踏まえて邵雍を次のように規定する。

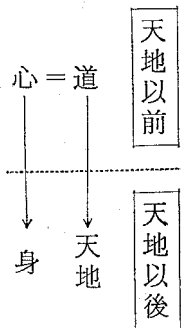
邵雍は、人の身體は物質世界の後に生み出されるものだが、人の心は天地の前にすでに存在していたと考えている。今日の我々からみればこれは全くナンセンスだが、主觀唯心論者は世界萬物は全て心によって生み出されるもので、わが心がなければ天地萬物は存在せぬとみなすのである。だから邵雍は「天地は我より出ず」とか「乾坤は只だ身に在り」とか述べて、天地乾坤は全て我より生み出されたもの、と考えるのである。この考え方は、理學中の一派である陸九淵や王陽明に多大の影響を與えた（一九二頁）。

島田虔次氏は、「宋學出現以後の思想史は、内と外との對立・鬭争の歴史」であり、格物を説く朱子學においてはまだ充分徹底していなかった内面主義を窮極まで推し進め、「外の權威を内に奪つてしまつたのが陽明であつた」と規定される。<sup>(35)</sup>いまの私には、思想史的にやや宙に浮いている邵雍を氏の敷かれた「内と外との鬭争史」という軌道上にあやまたず組み入れる展望はないが、ただ、邵雍＝主觀唯心主義者という規定は極めて粗雑である、ということだけは言っておきたい。右の詩における心と身との對立は、言い換えれば内と外との對立ということであるが、この心のあり方が緊急の關心事で

ある時、身にまつわる外事は全て斥けられるという點からいえば、確かに邵雍は大きく内面主義の方に傾斜している。程明道は彼の學問を「内聖外王の道」（邵氏聞見前錄・卷十五）と評したし、市井の隱遁はまさしくその實踐であつたはずである。「心は人軀に在りて太陽と號す」（試筆）のであるから、「此の心を除却すれば皆外物」（過眼吟）なのであり、「萬物は身に備わ」（萬物吟）っており、「宇宙は手に在る」（宇宙吟）のだから、外に目を向けなくとも我が内なる心で全ては足りる。しかし、彼の内面主義は、たとえば「聖人の道は吾が性みずから足る、さきに理を事事物物に求めしは誤りなり」と叫んだ、龍場における王陽明のようにには徹底していない。「徹底していない」という表現は價值判斷を含むから、心學の泰斗・王陽明の内面主義とはおのずから異なる、と言い換えておこう。邵雍は外物に全く無關心であつたわけではないのである。内面を注視すると同時に、その目は外にも開かれてゐる。ここである外物とは、例えば「内には是の實無く、外には是の名有り、故に小人は矜る」（名實吟）と歌われているところの「外」、つまり名聲や富貴といった、身にまつわる俗世の雜事ではない。無關心どころか、彼もまた朱子流に言えば格物を行ない、「理を事事物物に求」めたのである。邵雍流にいえば「觀物」である。その主著『皇極經世書』は觀物内・外篇に分かれたれ、『擊壤集』には多くの「觀物吟」と題する詩を載せる。たとえ「觀物吟」というタイトルが附されていないとも、彼の詩は全て「觀物」の所産といつてよい。「觀物」については後に再び觸れるが、要するに哲學的思索、それも内と外との微妙に交錯する視點から世界を眺めた思索、といまは一應定義しておこう。邵雍を「主觀唯心主義者」と規定する非のいまひとつの理由は、その存在論に關わる。「心を太極と爲し、道を太極と爲す」という邵雍には、前述したように（一三六頁）もう一方で氣論があることを看過するわけには行かない。氣という概念は觀物内篇にはみえず、『擊壤集』及び觀物外篇で始めて現われるが、『擊壤集』におけるその用例を拾つても、決してひとつやふたつに留まるものではない。なるほど、氣の哲學を鼓吹した張橫渠と比べた場合、「何かしらつけたりの様な感じ」<sup>(86)</sup>がするのは否めないとしても、「一氣 <sup>わす</sup> 才かに分かるれば、兩儀 已に備わる」（觀物吟）と歌っている

事實は蔽うべくもない。彼の氣について『中國思想通史』（侯外廬主編、一九五七年、人民出版社）の著者は、「彼の氣はしかし物質的な意味をもたない。例えば彼のいう天の體は具體的な日月星ではなく、抽象的な辰のことである」として、觀物外篇の次の文章を引き、「太極の氣とは無物の氣にあたる」と結論する。「辰の數は十二、日月の交會これを辰と謂う。辰は天の體なり。天の體は無物の氣なり」（五二八頁、圈點は同書による）。この見解に對しては、「天も亦た物なり」「我と人と皆な物なり」（觀物内篇）、「天地は大なりと雖も、是れ亦た形器にして乃ち二物なり」（觀物外篇）を對置すれば足りる。しかし、その「物」についても「邵雍が天地人を全て物の範疇に入れるのは、決して唯物主義に近づかんがためではなく、一切の具體的事物を神祕的な最高の範疇（つまり道——三浦注）へと溶解せんがための手段にすぎない」（同書・五二七頁）と述べるに至っては、もはや何をか言わんやである。このような曲解が生まれるのは、思うに邵雍の存在論のあいまいさにあろう。いや、あいまいさというより、理氣が未分のままでとらえられているところにむしろ私は邵雍の本領をみたいのである。

さて、いまいささか脇道にそれて贅言を費したが、もう一度もとの詩にもどって、心は天地に先立ち、身は天地に後れる、という詩句の意味を考えてみたい。結論から先に言えば、この詩は實に單純なことを述べているのではないだろうか。詩の意味を文字通りに取って、心↓天地↓身というふうを考えるから妙なことになる。第一そんな馬鹿なことが起りうるはずがないのは、先に引いた『簡明中國哲學史』の筆者が「全く胡說八道<sup>ナンセンス</sup>」という通りである。つまり、この表現はひとつの詩的レトリックなのだ。圖式化すればつきりする。圖4を見ていただきたい。



4 道というのは太極と言っても、あるいは氣と言ってもよい。天地に先立つ根源的な何かである。この道から天地が生まれるとするのは、邵雍に限らず、宋學、あるいはもっと溯って『易』や『老子』の大原則である。心は天地以前にあり、身は天地以後に生まれると邵雍は言うのであるから、道↓天地の系列の横に、心↓身という順序を置いて

みる。「心を太極と爲し、道を太極と爲す」のであるから、道と心とは等號で結ぶことができ、互いに置換しうるはずである。そうすると、道↓天地、心↓身という順序の他に、心↓天地、道↓身という系列ができるわけであるが、邵雍は後者の、道↓身という系列を「天地は我より出ず」というふうに前者によって表現したのである。つまり、この詩は心が天地を生むという意味ではなく、身の主宰者である心の中に先天的に道が備わっている、と言おうとするのである。程伊川流に言えば、「理一分殊」ということである。思想は同じでも表現の差は重要である。「天地は我より出ず」という表現の裡に、天地を我が心の中に包み込もうとするこの人の氣宇壮大さと、心の本來的な純粹さに對する絶對的な信賴と、そして天人合一への希求とがよく表われている。ちなみに彼のこの「自餘吟」は、梁の善慧大士傳翕の頌とよく似ている。邵雍と佛教との關係については後に少し觸れるが、いまはただ參考までに次に引いておこう。左の頌にいう「物」とは心、即ち佛性のことである。

有物先天地 物有り 天地に先んず

無形本寂寥 形無く 本 寂寥たり

能爲萬象主 能く萬象の主と爲り

不逐四時凋しほ 四時を逐いて凋しほまず  
(善慧大士語錄・卷三)

邵雍の心論の最大の眼目はその所謂「觀物」にある。この「觀物」なるものについてはすでに多くの先人の論及があり、以下の敘述はその單なる反復に陥ることを恐れるものである。「觀物」とは要するに物の見方、およびその見方によって導かれた世界認識というふうに定義しておこう。『擊壤集』の自序は、例の「性は道の形體……」という敘述のあと、その物の見方について次のようにいう。

是に知る、道を以て性を觀、性を以て心を觀、心を以て身を觀、身を以て物を觀れば、治まるは則ち治まる。然れども猶お未だ害を離れざるものなり。若かず、道を以て道を觀、性を以て性を觀、心を以て心を觀、身を以て身を觀、物を以て物を觀んには。則ち相い傷らんと欲すと雖も其れ得べけんや。若し然らば則ち家を以て家を觀、國を以て國を觀、天下を以て天下を觀るも、亦た從つてこれを知るべし。

この「□を以て○を觀る」という發想は全く老莊的なもので、終わりの「家を以て家を觀る」以下はそのまま『老子』第五十四章にみえている。道が何であるかを觀ようと思えば道の立場に立つて觀るべし、以下順に抽象のレベルを下げて、性を觀んとすれば性の立場に、心なら心の立場、身なら身、物なら物の立場に立つて觀なければ真相はつかめぬ、というのである。この一節の重心は最後の「物を以て物を觀る」にある。「觀物」の定義はこの一句に盡きる。同じことを觀物外篇では、邵雍お得意の配當法を使って次のようにいう。

物を以て物を觀るは性なり。我を以て物を觀るは情なり。性は公にして明、情は偏にして暗し。

「物を以て物を觀る」の對極は「我を以て物を觀る」ということである。そこに「我」を介在させれば、眞實の輝やきは現われ出でぬ、というのである。そういう見方を彼は「反觀」と呼ぶ。

我に任かせば則ち情なり。情なれば則ち蔽くらわる。蔽くらわるれば則ち昏くらし。物に因らば則ち性なり。性なれば則ち神なり。神なれば則ち明なり。

(觀物外篇)

聖人の能く萬物の情を一にする所以の者は、其の聖人の能く反觀するを謂うなり。これを反觀と謂う所以の者は、我を以て物を觀ざるなり。我を以て物を觀ずして物を以て物を觀るの謂なり。既に能く物を以て物を觀れば、又た安くんぞ其の間に我有らんや。

(觀物内篇)

ここに見られる「我」の無化は、前章一四五頁で述べた「我」の擴充と鮮やかなコントラストを成している。「我」を無にすることによって始めて「我」は宇宙に遍満しうるものであって、決して矛盾ととらえるべきではない。それはともかく、主觀を去れというこの「反觀」は、しかし對象を對象として即物的に眺める自然科学者の冷たい認識とは全く異質なものであり、また朱子の格物ともニュアンスが違う。

樂物吟

樂物吟

物有聲色氣味

物に聲色氣味有り

人有耳目口鼻

人に耳目口鼻有り

萬物於一人身

萬物は一人の身に於て

反觀莫不全備

反觀すれば全て備わらざるは莫し

「反觀」とは文字通り我が身に反って觀るということであり、方向としては内面的なものである。しかし、萬物は我が身に備わり、道は我が心の中にしかと存在するのであるから、内なる心を純化すれば事足りる、というのは陸・王の心學の立場であって、前述したように邵雍には心の他に物というもうひとつの重要な視點がある。彼は外物に對して強い關心を持っていた。彼は詩人である前に哲學者であって、宋學勃興期の他の思想家と同じく主知的傾向が顯著なのは當然であり、この「觀物」という言葉も事物を觀察の對象として凝視するという、多分に理智的な意味で使われることが多い。例えば、任意に「觀物吟」と題する詩を引いてみよう。

物不兩盛

物は兩盛せず

事難獨行

事は獨行し難し

榮瘁迭起

榮瘁さかも迭たがひ起こり



賢愚並行 賢愚 並びて行く

しかし、その「觀物」の窮極的に目指すものは、事物そのものの冷たい觀察に留まらず、心と物とのダイアレクティクな關係にあつたように思われる。物の形姿は耳や目といった感覺器官によって心のスクリーンに映し出されるから、この一身の内に萬物は備わっているというのが先に引用した「樂物吟」の意味だが、従つて心そのものや物それ自體を觀るのではなく、心の幕に映し出された物を觀るというのが彼のいう「反觀」であつた。そもそも一般に物を觀るということは、そういうことに他ならないが、その際、我が心を虚にして物をして物それ自體としてあらしめる、というところに彼の「觀物」の特徴がある。そういう心の狀態を彼は「無心」と呼ぶ。

寄秦伯鎮兵部 秦伯鎮兵部に寄す

天心復處是無心 天心復する處 是れ無心

心到無時無處尋 心 無に到る時 尋ぬる處無し

若謂無心便無事 若し無心なれば便ち無事と謂わば

水中何故却生金 水中 何故に却つて金を生ぜん

「物を以て物を觀る」とは、従つて「無心」に物を觀るということである。「天下の物は理有らざるは莫く、性有らざるは莫く、命有らざるは莫」いのであるから（觀物内篇、我が心を無にすることによって始めて物の理があらわとなり、その背後にある天と合一しうる、と彼は考えたのである。そこに開けるのは物たちとの自由な通交の世界である。物が我であるのか、我が物であるのか、物我の區別の溶解した萬物齊同の世界である。『擊壤集』は、こういう境地に到達しようとし、そしてついに到達したに違いない思索家の詩集であるが、次の詩句はその最も美しい結晶のひとつである。

梧桐月向懷中照 梧桐の月は懷中に向かつて照り

楊柳風來面上吹

楊柳の風は面上に來たりて吹く

(首尾吟)

#### 四、眞

小論はいま邵雍の詩中に頻出する「詩」「天」「心」という言葉を手掛かりに、『擊壤集』の世界、つまりは邵雍の内なる世界を探ってきたわけであるが、今まで私が彼と對置したいという欲求に抗いながら、故意に伏せてきたひとりの人物——その人を抜きにしては邵雍を語れない稀有な詩人がいる。他でもない、陶淵明である。

つとに先人はこのふたりの生活者の精神的血縁性に氣付き、兩者をしばしば對にしてとらえてきた。早く邵雍の門人・邢恕は『擊壤集』の後序で、阮籍・陶淵明の詩とその師の詩境との類似について述べている。<sup>(40)</sup>朱子は兩者を並べた上でその違いを比較して次のようにいう、「淵明の説く所の者は莊老なり。然れども辭は却って簡古なり。堯夫の辭は極めて卑けれども、道理は却って密なり」(朱子語類・卷百三十六)。また朱子は同書・卷百四十卷において、邵雍がみずから寫したという陶詩一冊が果たして彼の眞筆なりや否やについて議論を展開している。<sup>(41)</sup>更に元の虞集は書舎を開いた時、左室の壁に陶淵明の詩を題して陶庵と名づけ、右室の壁には邵雍の詩を題して邵庵と名づけ、これより彼は邵庵先生と呼ばれたといふ(元史・卷百八十一)。

邵雍は思想的には孔子・老子・莊子といった先哲に多くのものを負っているが、その生き方や窮極的に目指した境地といった、全人格的なあり方についてはこの隱逸詩人の衣鉢を繼ぐものである。系譜を辿れば、陶淵明は直接邵雍につながるのではなく、その間に幾人かの人物が介在しよう。例えば、同じく洛陽に隱棲した白樂天がいる。明の吳瀚は『擊壤集』

をししば白樂天の詩によって注解している。しかし、いまここでは白樂天や寒山といった中間項について述べる餘裕はない。邵雍がいかにこの先人を繼承したかという問題に絞りたいと思う。

彼はこの東晉の隱逸詩人をはっきり意識していた。「文章は却って宣尼に學ばんも、能歸は豈に能く陶元亮に謝せんや」(首尾吟)と歌っている。單に意識していただけでなく、彼はこの先人を次のように欽慕する。

讀陶淵明歸去來 陶淵明の歸去來を讀む

歸去來兮任我真 歸りなんいざ 我が真に任かさん

事雖成往意能新 事は往と成ると雖も 意は能く新たなり

何嘗不遇如斯世 何ぞ嘗って遇わざる 斯くの如きの世

其那難逢似此人 其れ那ぞ逢い難き 此くの似きの人

近暮特嗟時翳翳 暮に近づいて特だ嗟く 時の翳翳たるを

向榮還喜木欣欣 榮に向かつて還た喜ぶ 木の欣欣たるを

可憐六百餘年外 憐れむべし 六百餘年の外

後有閒人繼後塵 後に閒人の後塵を繼ぐ有るを

吳瀚が「堯夫は百世を曠むなしうして襟を同じうす」とこの詩に注しているように、「後塵を繼」ぐ「閒人」とは邵雍自身に他ならない。

それでは彼はどのように繼承したのであろうか。その前に先ず我々は陶淵明の詩境を踏まえておかねばならない。幸い、いまここに福永光司氏の「陶淵明の眞について」と題する雄篇がある。<sup>48)</sup> 福永論文はタイトルの示す通り、陶淵明の世界の中心に「眞」という言葉を置き、「眞」の思想的展開の中で淵明の全體像をとらえたものである。ところで、邵雍にお

いても「眞」は頻用されある重要な意味を荷っており、そのうちの幾つかは明らかに淵明の「眞」を踏まえている。『擊壤集』における「眞」は單獨で使われるほか、「天」がそうであったように他の語と結合して夥しい熟語を形成する。いまそれらの用例を列挙してみると次の如くである。「天真」「眞宰」「任眞」「眞工」「眞性」「眞意」「眞境」「眞象」「眞腴」「眞人」「全眞」「眞樂」「眞金」「眞玉」「眞氣」「眞會」「眞侶」「眞家」「眞儒」「眞王」「眞主」「眞話」「眞氣味」「眞事業」等々である。以上のうち、最も用例の多いのが「天真」であり、以下「眞宰」「任眞」と続くが、あとは一例か二例に留まっている。以下、兩者の心境のありようを「眞」という概念を接點にして比較對照してみよう。ただ、始めに斷っておかねばならないが、この兩者が冥合するのは「眞」という場所においてである、というのは私のいわば作業假説であって、福永論文によって明らかにされた、次に列挙する淵明における様々な「眞」が、そのまま『擊壤集』に見えるわけではない。ここでの「眞」は兩者の精神空間をつなぐ手段であって、本章における中心的な課題は、あくまで淵明という鏡に映し出された邵雍の心のあり方にある。それともう一點、誤解を避けるために言っておかねばならないが、以下の敘述において私は邵雍とこの四世紀の詩人とが同じ精神構造をもっていたと言おうとするのではない。兩者の經歷、性格、生きていた時代の相違等からくる思想の違いは當然存在する。最も根本的な相違は、「讀書は好めども、甚しく解するを求めず」（五柳先生傳）と歌った淵明があくまで「事」の世界に即した詩人であったのに對し、邵雍は「理」の方に大きく傾斜しているところにある。しかし、そうした異質な精神のあり方と、六百年という時空とを越えて、兩者はある局面において驚くほど一致するのである。

さて、いささか前置きが長くなったが、本論に入る前に「眞」という言葉の初源的な意味を押さえておくのは無駄ではあるまい。そもそも「眞」という語は、顧炎武や段玉裁が指摘するように、儒教の經典には本來みえず、それが始めて姿を現わすのは老莊の文獻においてである。現行王弼本『老子』には三つの用例があり、郭象本『莊子』においては六十七

箇所にみえているが、いまそれらの用例を手短かに要約すれば、一、天や道のあり方、あるいはそれらの同義語としての「眞」、二、萬物の本性としての「眞」、の二義に歸着しよう。一については『莊子』大宗師篇の「嗟來、桑戸や、嗟來、桑戸や、而は已にその眞に反れり」という用例を擧げることができる。老莊思想によれば、人の生は自己を超越した「天」や「道」にその存在の根據をもつとされるから、ここにおける「眞」とは要するに「一切萬物を萬物として成り立たしめている根源的な眞理、すなわち道、もしくは天・自然・造化のはたらき等」を意味する言葉である。二については『莊子』馬蹄篇の「馬は蹄を以て霜雪を踐むべく、毛は以て風寒を禦ぐべし。草を齧み水を飲み、足を翹げて陸ぬ。此れ馬の眞性なり」、漁父篇の「眞とは天より受くる所以、自然にして易うべからざるなり。故に聖人は天に法り眞を貴び俗に拘せられず」といった文章を引いておく。「眞」はこのようにしばしば「僞」や「假」という語と對比して使われることから察せられるように、本來的なもの、まことなるもの、絶對的なもの、敷衍して言へば、「一切萬物が本來の自然としてもっているもの、人間についていえば、自己が生まれながらにして備えているもの、後天的な作爲によって亂されないもの、自己における本質的なもの、純粹無垢なもの」を意味する言葉でもあった。「眞」が初源的に以上のような意味をもつならば、後世この語が使われる時、この基本義の磁場から逃れられぬということをここで確認しておこう。

さて、福永論文は、嵇康・阮籍・僧肇・慧遠における「眞」について述べたあと、老莊における「眞」を更に深化させた陶淵明のそれを分析して次の六點に要約する。一、天地自然の世界の自由さ、いつわりなさ、本來的な清淨さに憧憬してそれを「眞」と呼ぶ。つまり、淵明にとって「眞」とは天地自然のあり方をよぶ言葉であった。人間の歴史において、このような天地自然の「眞」とひとつになった生活を樂しんでいたのは、もはや喪なわれた太古の世であり、それ以後の歴史は墮落と虚偽のそれであった、と淵明は考える。二、彼にとって太古の淳樸な生活こそ眞實であり、現實の政治社會は虚偽であると意識される時、彼は政治社會と訣別し、その風景と人情とが太古の淳樸さをなお留めている田園の隱遁生

活を選んだ。従って、彼にとって「眞」とは第二に素樸自然な田園の隱逸生活を呼ぶ言葉であつた。三、その隱逸生活の中で彼が追求し思惟した人間における「眞」は、嵇康のような肉體の永遠化や慧遠のような靈魂の永遠化には存在せず、あくまで具體的な事象に即して體認されるものであつた。この世の日常的な生活に即し、目前の事象に即して感得される純粹な愉悅の心境こそ、彼における「眞」であつた。四、彼は阮籍・劉伶・戴逵らと同じく、酒の中に莊子的な萬物齊同・虛心無我の境地を楽しんだ。彼における「眞」とは、酒の中で體認される一種の忘我無心の境地であつた。五、彼が「雲ハ無心ニシテ岫ヲ出ズ」と歌う時、岫みねを出る雲を無心と觀じている彼は、天地自然の世界の無心のいとなみの中に言葉では説明しえない「眞」を感得しながら、同時に自己自身が無心の境地に遊んでいるのである。彼における「眞」とは、従つて天地自然のいとなみに自己を無にすること——無心——の境地を呼ぶ言葉であつた。六、彼が變化と流轉は天地自然の世界の必然であり、絶對的な事實——眞——であると認識した時、この無限の變化と流轉に無心に隨つてゆく以外に、自己が時間の中で「眞」でありうる道はないことを彼に諦觀させる。そこに、與えられた現實を素直に受け取り、その今を最も充實した時間として積極的に楽しむとする人生態度が成立する。最後に、彼における「眞」とは、不自由な存在である人間が不自由さの中で自由に生きる叡智を呼ぶ言葉であつた——。以上要するに、陶淵明の生き方ないしは心のあり方が、天地自然の絶對的な眞實性におのれを虚しうして隨順することであるとすれば、基本的にはそれはそのまま邵雍のあり方であつて、以下縷述するまでもないほどであるが、福永論文に導かれつつ、「眞」という言葉を媒介にして邵雍の形姿について述べてみよう。

要旨の一については、邵雍の次の詩を擧げておく。「造化從來 人に負そむかず、萬般の紅紫に天真そまを見る」(和孫子望洛城觀花)。また邵雍は莊子にならつて、造化のことをしばしば「眞宰」や「眞工」と呼んでいる。しかし、天地自然が窮極の眞理の根據とされるのは中國人の傳統的な自然觀であつて、何も淵明や邵雍に限ったことではない。問題はいかに深く自然と關

わりあうかにあるはずである。『擊壤集』は思想詩の他に自然とともにある喜びを歌った詩を多く収めている。一例を引いておこう。

晩歩吟 晩歩吟

晩歩上陽堤 晩に上陽の堤を歩み

手攜筇竹枝 手に筇竹の枝を攜つ

靜隨芳艸去 靜かに芳艸に隨つて去り

閑逐野雲歸 閑かに野雲を逐いて歸る

月出松梢處 月 松梢に出ずる處

風來蘋末時 風 蘋末に來たる時

林間此光景 林間 此の光景

能く幾人知 能く幾人の知るもの有りや

ただ、太古の世のとらえ方は淵明とは趣きを異にする。「眞」という言葉は使っていないが、彼もまた太古の世を「天地自然の眞とひとつになった生活を樂しんでいた」時代と考えるのは淵明と變わらないはずである。邵雍の太古や伏羲に對する渴仰についてはすでに述べたが（二五二頁）、彼が描く太古のイメージは淵明の「悠々たる上古、厥初メテ民ヲ生ジ、傲然トシテ自足シ、樸ヲ抱キ眞ヲ含ム」（勸農）という詩や、「桃花源記」の流れを汲むに違いない。次の二句は明らかに淵明の「五月中、北窗ノ下ニ臥シ、涼風ノ暫ク至ルニ遇エバ、自ラ謂エラク、是レ羲皇上ノ人カト」（與子儼等疏）を典據とする。

始信淵明深意在 始めて信ず 淵明の深意在るを

北窗當日比義皇

北窗當日 義皇に比す

(後園即事)

有時自問自家身

時に自ら自家の身を問う有り

莫是義皇以上人

是れ義皇以上の人なる莫きかと

(謝君實端明只將  
花卉記冬春)

「擊壤」という言葉も「或イハ擊壤シテ以テ自ラ歡ビ、或イハ大イニ蒼生ヲ濟ウ」(感士不遇賦)と見えている。これは要旨の二とも關わることながら、邵雍もまた「その風景と人情とが太古の淳樸をなお留めている田園」<sup>(48)</sup>の隱逸生活を選びはしたが、しかしその動機は、淵明のような時代と社會に對する激しい敵意からではない。邵雍とその時代との間には、淵明の場合のような大きな落差はないのである。彼には淵明のような「道喪ナワレテ千載ニ向トス」<sup>(なんなん)</sup>(飲酒其三)といったペシミスティックな下降史觀はなく、自分の時代を太平の世ととらえている。彼が市井に隱遁したのは、始めにも述べたように、官界に對する一般的な嫌惡と靜かな生活の中でおのれの内面を純化する自由を求めたためであった。淵明は「義農 我ヲ去ルコト久シク、世ヲ舉ゲテ眞ニ復ルハ少ナリ」<sup>(かえ まれ)</sup>(飲酒其二十)と歌わねばならなかったが、邵雍が生きていたのは「直ちに太古と鄰りす」<sup>(履道會飲)</sup>のような精神空間であった。

要旨の二について言えば、その動機に違いはあっても、隱逸の中に「眞」を見出したのは邵雍も同じである。『擊壤集』には「閒」や「靜」という言葉が頻出するけれども、それは隱逸生活に入ることによってはじめて保證されるものであった。邵雍はその「閒」や「靜」の裡に「眞」と觸れ合っている。

靜中眞氣味

靜中に眞の氣味あり

所得不勝多

得る所 多きに勝たえず

(偶書)



仙家氣象閒中見 仙家の氣象は閒中に見

眞宰功夫靜處知 眞宰の工夫は靜處に知る

(首尾吟)

西齋前後半松筠 西齋の前後 松筠半ばなり

萬慮澄餘始見眞 萬慮 澄みし餘のち 始めて眞を見る

(謝王謙議見思)

要旨の三について言えば、こうした精神のあり方も全く邵雍と符合するものである。邵雍もまたあくまで「この世の日常的な生活」と「目前の事象」の裡に喜びを見出した生活者であった。淵明の生きていた時代と邵雍のそれとの思想的状況は同じでないのは當然であるが、知識人が旺盛な道・佛の二教にはさまれて右せんか左せんかの迷いの多い時代であったという點は少なくとも一致しよう。結論から言えば、邵雍は淵明と同じく孔子を崇敬する儒教の徒であって、道教・佛教そのものに對しては一定の距離を置いていたように見うけられる。道教や神仙思想について言えば、『擊壤集』は蔽うべくもなくそれらの痕跡を留めてはいる。彼の詩を特色づける想像力の自由な飛翔や宇宙を呑み込もうとする野放圖なエネルギーは、それらの基盤なしには成立しえなかつたはずである。「洞」「洞天」「洞府」「洞中仙」「金」「丸」「靈丹」「仙」「神仙」「仙郷」「仙山」「仙家」といった言葉が詩中にしばしば現われるのは、道教や神仙の世界に對する彼の強い關心を示している。しかし、それは神祕的なものやとらわれざるものに對する憧憬に留まっており、不老不死が可能であつたり、仙人が現實に存在すると信じていたわけではない。彼は道教的ではあつたが、道教徒であつたのではない。「濁酒一杯の中にこそ神仙が現存する」と考え、「五穀を避けず、丹藥を練らず、上藥を服用するかわりに酒を楽しんだ」陶淵明と、この點で彼は軌を一にするものである。邵雍は、夏にそこで暮らす庵を「長生洞」と名づけたように、彼にとって「洞府」は遙か彼方の深山幽谷の裡にあるのではなく、日々の生活の營なまれるこの我が家こそ神仙の住居なのであつた。

擊壤吟

擊壤吟

人言別有洞中仙

人言う 別に洞中の仙有りと

洞裏神仙恐妄傳

洞裏の神仙 恐らくは妄傳ならん

若俟靈丹須九轉

若し靈丹を俟たば 須らず九轉

必求朱頂更千年

必ず朱頂を求むれば 更に千年

長年國裏花千樹

長年國裏 花千樹

安樂窩中樂滿懸

安樂窩中 樂懸に滿つ

有樂有花仍有酒

樂有り 花有り 仍お酒もあり

却疑身是洞中仙

却って疑う 身は是れ洞中の仙かと

佛教について言えば、『擊壤集』には幾つかの言及があるが、佛教的語彙の使用は神仙・道教ほどではない。言葉の使用頻度の上から速断するのは危険であるが、彼の佛教に對する關心は神仙・道教を凌駕するとは思われない。彼の詩は例えば『碧巖錄』の頌など多分に共通する雰囲気があり、明の吳瀚の注に禪臭が濃厚なのも故なしとしないが、邵雍自身が參禪した形跡はどこにもない。しかし、そうかと言って多くの道學者のように端から異端として拒絶している節もみえない。朱子が「邵雍の學は釋氏に近し」（朱子語類・卷百）と批判し、馮友蘭が、邵雍の元會運世説は宗密が「原人論」で引いている『俱舍論』の成住壞空説の影響がある、と述べているように（中國哲學史、言葉には現われないある深い影響を蒙っている可能性は充分考えられる。しかし、邵雍における佛教的痕跡というテーマは、宋學と佛教という大問題と関わってこざるをえず、それはこの小論のよく解きうるところではない。いまここで確實にいえることは、彼はこの異國の教えの中に窮極的な救いを見出さなかったということだけである。

學佛吟

學佛吟

飽食豐衣不易過

飽食豐衣 過ごし易からず

日月時節奈愁何

日月時節 愁を奈何せん

求名少日投宣尼

名を求めて 少日 宣尼に投じ

怕死老年親釋迦

死を<sup>おそ</sup>怕れて 老年 釋迦に親しむ

妄欲斷緣緣愈重

妄りに緣を斷たんと欲すれば 緣<sup>いよ</sup>愈よ重く

微求去病病還多

病を去らんと<sup>もと</sup>微求むれば 病<sup>ま</sup>還た多し

長江一片常如練

長江一片 常に練の如し

幸自無風又起波

幸<sup>もと</sup>自より風無きに 又た波を起こす

この詩は、前半だけを取り出せば佛教に對する彼の信仰告白と讀めぬことはない。しかし、後句・結句へと讀み進んで行くと、佛教がもともと平靜な心境にあらぬ波風を立てる餘計な教義としてとらえられていることが了解されるはずである。次の詩は彼のこの考えをもっとはつきりと表明しており、彼が佛教とは一線を畫する儒教の徒であることを證明している。

答王宣徽

王宣徽に答う

自有吾儒樂

自ら吾が儒の樂しみ有るに

人多不肯循

人多く<sup>したが</sup>循うを肯んぜず

以禪爲樂事

禪を以て樂事と爲し

又起一重塵

又た一重の塵を起こす

もうひとつ例を擧げるならば、「安樂吟」と題する中篇の詩の終わりは次のように結ばれる。

不佞禪伯 禪伯に佞らず<sup>おもね</sup>

不諛方士 方士に諛わず<sup>へつら</sup>

不出戶庭 戶庭を出でずして

直際天地 直ちに天地と際る<sup>まじわ</sup>

三軍莫淩 三軍も淩ぐ莫く<sup>しの</sup>

萬鍾莫致 萬鍾も致す莫し

爲快活人 快活の人たり

六十五歳 六十五歳

これは要旨の六とも關わることから、彼にとって道教や佛教に歸依しなくとも、「直ちに天地と際る」こと、即ち大いなる天地自然の營みに身をまかせることこそ魂の救済に他ならなかったのである。

要旨の四については第一章をも参照されたい。「篇々酒アリ」と評された淵明に劣らず、邵雍も多くの酒の詩を残している。邵雍におけるあくまで樂天的な酒と淵明におけるやや翳りのある飲み方とは全く同一であるとは言えないが、單に好きだから飲むという以上の、酒の中に「眞」を見出すその形而上學的な飲み方において、邵雍はこの先人の酒を範としている。「堯夫は飲酒を喜ぶ、飲酒は全眞を喜ぶ」(喜歌吟)、「安樂窩中酒一樽、唯だに氣を養うのみに非ず、又た眞を頤う」(安樂窩中酒一樽)、「一樽の酒美にして天真を湛う、太平自ら慶すること何ぞ多きや」(安樂窩中四長吟)などと歌う時、邵雍もまた淵明とともに酒の中に「最も本來的な人間の在り方、人生の眞」、言い換えれば「莊子的な萬物齊同、虚心忘我の境地」を感じているのである。

次に要旨の五について述べよう。第三章で述べたように、邵雍においても「無心」こそは彼の目指した心の窮極的なあ

り方であつた。次の詩の背後に淵明の「雲ハ無心ニシテ以テ岫ヲ出デ、鳥ハ飛ブニ倦ミテ還ルヲ知ル」(歸去來兮辭)という有名な句のあること疑う者は誰もいないであろう。

雲可致無心 雲は無心を致すべく

水能爲鑒止 水は能く鑒止を爲す

性以無心明 性は無心を以て明らかに

情由鑑止已 情は鑑止に由りて已む

(重遊洛川)

邵雍にとって物の初源こそ全ての眞なるものの源泉であつた。彼はそういう状態をしばしば「無」の字を冠して形容する。

「一片の先天 太虚と號す、其の無事に當たりて眞映を見る」(先天吟示邢和叔。「無」とは何も存在しないことではなく、

眞なるものが眞なるままに横溢している状態をいうのである。従つて「無心」とは決して心そのものの否定ではない。『莊

子』を踏まえて彼は「灰心」という表現も愛用したが、彼における「無心」とは「性」や「天」のあり方をいう言葉であ

つて、心から様々な來雜物を取り除くことによって、その純粹無垢な本來の輝きが十全に發揮された状態を意味するので

ある。ここには淵明の「無心」を更に哲學的に深化させた跡がみられるが、「自己の存在が天地自然の眞——絕對性——

とその根源において一つであることの體認であり、自己において天地自然を見、有限の中に無限を、相對の中に絕對を見

ることが淵明の「無心」であるとすれば、それはそのまま邵雍の「無心」による天人合一の境地でもあるはずである。

最後の要旨六に關しては、邵雍は淵明よりもっと徹底している。邵雍には「一生復タ能ク幾時ゾ、倏トシテ流電ノ驚クガ如シ」(飲酒其三)と歌つた淵明のような時の推移や人生の無常に對する鋭敏な感受性、悪くいえば女々しい感傷はない。

その所謂元會運世説は、萬單位で宇宙の時間をとらえた途方もない歴史哲學であつた。「上天 我を生み、上天 我を死

す、一に天に聽<sup>まか</sup>す」「百療の效 一も無し、命を以て天に聽<sup>まか</sup>す」(重病吟)と歌う彼はおのれの存在を「天」に委ね切っている。次の詩句には、生死の諦観というよりある種のふてぶてしささえ感じられる。「兩儀 長しえに手に在り、萬化 心に關わらず」(逍遙吟)、「宇宙 手に在り、萬化 身に生ず」(宇宙吟)。こうした骨太な死生観を持っていた邵雍にとって、死は何ら畏るに足りないものであった。程子は、邵雍は死の床にあっても冗談を言ったと傳えている。死すら畏るに足りないとするれば、一體他に何の憂うべきことがあるであろう。彼を包む洛陽の自然はあくまで美しく、家庭的にも伯溫・仲良の二子に恵まれ、優れた友人や門生に取り巻かれて、太平無事の日常のうちにこの哲人は老いてゆく。そのような心境を彼は「樂」と表現して憚らなかつた。『擊壤集』は他の詩集にその類をみないほど夥しい「樂」や「歡喜」の字で満たされている。もし悲哀の文學に對して歡喜の文學が、否定の哲學に對して大肯定の哲學というものがあるとするれば、彼の詩集はその系譜の中で大きな位置を占めるはずである。「與えられた現實を素直に受け取り、その今を最も充實した時間として積極的に樂しもうとする人生態度<sup>(26)</sup>」という陶淵明に對する評語は、邵雍の生き方に冠することこそふさわしい。

## 五、樂

我々はいま『擊壤集』の世界を「詩」「天」「心」「眞」という光源から眺めてきたのであるが、これらの言葉から發する光は全て「樂」という文字に收斂するように思われる。まことに「樂」は『擊壤集』の世界をまばゆく照らし出している。「擊壤集」の自序は、次のような書き出しで始まっている。

擊壤集は伊川翁の自ら樂しむの詩なり。唯だ自ら樂しむに非ず、又た能く時と萬物の自得とを樂しむなり。

また彼は「學 樂しみに至らざればこれを學と謂うべからず」(觀物外篇)と言い切っている。島田虔次氏も指摘されている

ように、中國において學に志す者の窮極の境界は「樂」であつて、儒教に限らず中國の學藝において苦惱の讚美などというものはそもそも存在しない<sup>(87)</sup>。この世を苦惱の世界と觀て、その苦の此岸からの超越を説く印度思想とは著しい對照をなしている。試みに經典を繙けばよい。「回ヤ其ノ樂シミヲ改メズ」(論語)、「コレヲ好ム者ハコレヲ樂シム者ニ如カズ」(同)、「身ニ反ミテ誠アラバ樂シミコレヨリ大ナルハ莫シ」(孟子)、「天ヲ樂シミ命ヲ知ル」(易) などというのはほんの一例にすぎない。「昔、學を周茂叔に受けしとき、毎に顔子・仲尼の樂しむ處の樂しむ所は何事かと尋ねしむ」(二程遺書・卷二上)と二程子が言うように、「樂」は宋學において重要なテーマとして復活するが、宋學者の中でも邵雍ほど「樂」を聲高らかに歌いあげた人は珍らしい<sup>(88)</sup>。朱子などはひたすら「樂」を歌う邵雍に對して、「顔子の樂しみはそのようではなかった」<sup>(89)</sup>などと言つて苦い顔をしている。中國思想史および朱子學における「樂」という大問題はしばらくさて置いて、例えば邵雍の次の詩を見てみよう。この詩などは彼の「樂」のかたちを最も明快に示すものである。

## 歡喜吟

## 歡喜吟

歡喜又歡喜

歡喜し又た歡喜す

喜歡又喜歡

喜歡し又た喜歡す

吉士爲我友

吉士は我が友と爲り<sup>な</sup>

好景爲我觀

好景は我が觀と爲り

善酒爲我飲

善酒は我が飲と爲り

美食爲我餐

美食は我が餐と爲る

此身生長老

此の身は生まれ 長じ 老ゆる

盡在太平間

盡く太平の間に在り

中國の表現史上、一體こんな簡明卒直な詩が存在したであろうか。詩的潤色ももどかしげに生の歡喜が直截に表明されている。こみあげてくる歡喜の情を、詩の繁瑣な約束事の中に一旦屈折させることは却って無垢な情念を裏切ることになる、と考えられているふうである。このように生な、悪くいえば素人くさい表現の仕方それ自體に、生きていることのナイーブな喜びが息づいているように思われる。

彼にとって日常生活のありよう、目に觸れる景物、要するにその生の全體が「樂」の源泉であつた。「五樂」と「五喜」とを歌う「喜樂吟」の自注に次のようにいう、「一樂は中國に生まれたること、二樂は男子たること、三樂は士人たること、四樂は太平に見えたること、五樂は道義を聞きしこと。一喜は善人多きこと、二喜は好事多きこと、三喜は美物多きこと、四喜は佳景多きこと、五喜は大體多きこと」。更に「樂樂吟」では次のように歌っている。

吾常好樂樂 吾は常に樂しみを樂しむを好む

所樂無害義 樂しむ所は義を害する無し

樂天四時好 天の四時好きを樂しむ

樂地百物備 地の百物備わるを樂しむ

樂人有美行 人の美行有るを樂しむ

樂己能樂事 己の能く事を樂しむを樂しむ

此數樂之外 此の數樂の外

更樂微微醉 更に微微たる醉を樂しむ

彼のこういう「樂」は、「樂しみは無事の樂しみより樂しきは莫し」(首尾吟)と歌うように、その隱逸という靜かな生活と切り離せないのはいうまでもない。彼はしばしばおのれの「樂」を世俗のそれ——官場における榮達と對比して歌う。



「借問す 主人は何を以て樂しむかと、答えて云う 殊に封侯と異ならず」（後園卽事）、「直だ心逸なるを須<sup>ま</sup>ちて方<sup>は</sup>めて樂と爲す、始めて信ず 官樂は未だ誇るに足らざることを」（龍門石樓看伊川）。ここには富貴榮達に心を磨り減らして「眞」のありかを見失っている世人の生き方に對する批判がこめられているが、例えば「能く閒の樂しみを知らば、自ら卿相に敵すべし」（蒿竹）などとおのれの隱逸生活における「樂」の大きさを、「卿相」によって形容するところに中國における知識人の宿命のようなものを感じずにはおれない。これは第一章でも觸れたことながら、いつも隱逸——官界という對意識が働らくところに、政治の世界に對する遠い郷愁がこの人の胸中に疼き續けていたのではないかと思われるのである。しかし、「已に絶つ 登門の望、曾つて無し 點額の憂、因りて思ふ 濠上の樂、曠達は是れ莊周」（川上觀魚）と歌う時、彼の「樂」は、内と外という言葉を使つていえば、内なる自由の外なる行爲の世界に對する、いわば勝利の宣言でもあったのではないだろうか。

彼はその「樂」の境地を「安」もしくは「安樂」という言葉で表現する時もある。程明道はさんざん苦心した末、邵雍の墓誌銘を「安にして且つ成れり」という一句で結んでいる。「安樂」の境地は次のように歌われる、

靜坐多茶飲 靜坐 茶を飲むこと多く

閒行或道裝 閒行 或いは道裝す

傍人休用笑 傍人 用<sup>も</sup>つて笑うを休<sup>や</sup>めよ

安樂は吾郷 安樂は是れ吾が郷なり

（自詠）

已把樂爲心事業

已に樂を把<sup>も</sup>つて心の事業と爲し

更將安作道樞機

更に安を將<sup>も</sup>つて道の樞機と作す

（首尾吟）

彼はその住居を「安樂窩<sup>かぐ</sup>」と名づけ、自ら「安樂先生」と號した。「安樂吟」と題する一種の自叙傳を「安樂先生 姓氏を顯わさず」と歌い出すのは、阮籍の「大人先生傳」の「大人先生は蓋し老人なり、姓字を知らず」や陶淵明の「五柳先生傳」の「先生は何許<sup>いすど</sup>の人なるかを知らざるなり、亦た其の姓字を詳<sup>つまびら</sup>かにせず」等のスタイルを踏まえたものである。『安樂窩中四長吟』をその序にもつ一連の四篇の長詩は、安樂窩中における「詩」「書」「香」「酒」の四つの樂しみを歌ったものである。「誰か謂う 一室小なりと、寛<sup>ひろ</sup>きこと天地の間の如し」(心安吟)にいう「一室」とは安樂窩を指すであろう。それは、孟子にならって我が心の裡に萬物備わると繰り返し歌うその内面主義と對應するものである。

ところで、邵雍は「樂」の境地に達していたのではなく、實はその胸中は悲觀的氣分で一杯だったのだ、という意見がある。『中國哲學史資料選輯・宋元明之部』(一九六二年、中華書局)は邵雍を次のように批判する。

邵雍は自ら安樂先生と號し、その住居を安樂窩と呼んで、表面的には樂觀主義者にみえるが、本當は悲觀的情緒がその胸中に充滿していた。……彼自身は北宋の全盛期に生きていたが、しかし彼は、當時のひ弱い國防力を以てしては、北方の遼・西北の西夏の侵攻を支えることができず、ただ屈辱的な講和を甘受する他はなく、國內的にも地主の殘酷な搾取のために農民一揆が絶えず發生し、國庫は底をつき財政が逼迫していた現實を見ていた。しかし目前の重大な危機を救う手立てもない——このような現實が彼の悲觀的思想情緒を造り上げたのである。

たしかに『擊壤集』には當時の暗い現實を歌った詩も散見する。宋朝の外憂に心痛し、徭役を省かれないと朝廷に訴え(不願吟)、露天にある百萬の流民に同情を寄せている(感雪吟)。また、その歴史觀についても「悲觀的思想情緒」は皆無だとは言いい切れない。その元會運世説を退歩的歴史觀ととらえるのは問題があるにしても、「噫<sup>ああ</sup>、二道對行するに、何故に治世少なくして亂世多きや、君子少なくして小人多きや」(觀物內篇)という口調や、天津橋上で天下は多事ならんと豫言した有名なエピソード(邵氏聞見前錄・卷十九)、あるいは『擊壤集』の次の詩などは多分にペシミスティックで、何やら亂世へ

の暗い豫感さえ感じられる。

三十年吟 三十年吟

比三十年前 三十年前に比すれば

今日爲艱難 今日は艱難たり

比三十年後 三十年後に比すれば

今日爲安閑 今日は安閑たり

治久人思亂 治 久しければ 人 亂を思う

亂久人思安 亂 久しければ 人 安を思う

安得千年鶴 安くにか得ん 千年の鶴

乘去遊仙山 乗り去りて仙山に遊ぶを

それでは邵雍は、右の筆者のいうようにおのれを取り巻く時代と社會を極めて悲觀的にとらえていたのだろうか。斷じて否である。『擊壤集』に頻出する「太平」「升平」「盛世」などという言葉の洪水が、彼の「悲觀的思想情緒」を跡かたもなく押し流してしまうのは、『擊壤集』を虚心に讀めば直ちに了解されるはずである。太平を謳歌する彼の多くの詩が、どうしようもない悲觀主義の輶晦だとはとても思えないのである。「窮マレバ則チ變ズ」と『易』に言い、「歡樂極マリテ哀情多シ」と漢の武帝の「秋風辭」に言うように、彼のペシミズムは太平と安樂の絶頂に居る者の不安にすぎなかったのではないのか。<sup>(82)</sup>「紛紛たる五代亂離の間、一旦雲開いて復た天を見る」で始まる「觀盛化吟」の自注で、彼は堯舜以來どの王朝にもなかった宋朝の五つの美點を次のように數えている。<sup>(83)</sup>一、太祖が即位した日、市場はふだんと變ることなく店を開いて營業した。二、太祖が天下を平定したのは即位後のことであつた。つまり、即位する前から天子を僭稱しなかつ

た。三、罪なき人間をひとりとして殺さなかった。四、宋朝始まってより今に至るまで、四人の皇帝があわせて百年間統治した（一八四頁参照）。五、この百年の間に内亂がなかった。『擊壤集』から太平の用例を拾い上げるのはいともたやすいが、いまはただ二三の例を引くに留めよう。

身經兩世太平日 身は經る 兩世太平の日

眼見四朝全盛時 眼は見る 四朝全盛の時

（挿花吟）

行年六十五 行年六十五

當宋之盛旦 宋の盛旦に當たる

（六十五歲新正自貽）

野人何幸逢昌運 野人 何の幸いか昌運に逢うや

一百餘年天下平 一百餘年 天下平らかなり

（和王安之少卿謝富相公韻）

彼の「樂」がこの太平意識と深く關わるものであったのはいうまでもない。

胡爲無擊壤 なんす 胡爲れぞ擊壤し

飲酒樂昇平 飲酒して昇平を樂しむ無きや

（無客廻天意）

月華正似金波溜 月華は正に金波の溜ながるるに似て

雪片還如柳絮飛 雪片は還また柳絮の飛ぶが如し

此樂太平然後見 此の樂は太平にして然る後に見る

（首尾吟）

前述したように、邵雍は決して當時の現實に盲目であつたのではない。彼の交友していた政治の中樞につながる元老たちから、いまどういふ事態が起きどういふ問題が論議されているのか、絶えず情報は得ていたに違いない。その半生は北宋第一の英君と讃えられる仁宗の統治時代と重なるとはいへ、その晩年は内憂外患が山積して王安石が新法をひっさげて登場せざるを得ない状況にあつた。にも拘わらず彼が太平と安樂を歌つてやまなかつたのは何故か。上野日出刀氏がその理由を次のように列擧されるのは全く正しいと言わねばならない。<sup>(4)</sup>一、大いなる善意である天理への信仰、二、中國に對する自信、三、治亂興亡を大きな波としてとらえるその巨視的な歴史觀。上野説を少しく補充敷衍しておくならば、まず邵雍が歴史家でもあつたという事實に注意を喚起しておきたい。彼は治亂興亡が絶え間なく生起し、王朝があわただしく交替する中國の歴史を知悉していたはずである。觀物内篇に「惜しいかな、時に百年の世無く、世に百年の人無し」と慨嘆するように、百年の治世の繼續というのが彼の王朝評價の第一の基準であつた。飜つて宋朝を眺めたならば、太祖（在位十六年）、太宗（二十一年）、眞宗（二十五年）を経て仁宗（四十一年）に至る四人の統治年數を合計すればほぼ百年になる。その間様々な問題があつたにしても、巨視的に歴史を見た時、彼の生きた時代まで王朝は變ることなく百年の治世が続いているのである。<sup>(5)</sup>この事實が稀有のこととして彼には思われたに違いない。また、太平意識というものはあくまで個人的・主觀的なものである。いくら申し分のない時代であっても、それを受けとめる主體が個人的な憂いに閉ざされておれば太平を謳歌できるはずがない。その逆の場合もありうる。先の筆者（二八頁）は當時の現實と邵雍の主觀を混同して、現實がこれほど暗澹としていたのだから彼が悲觀的にならないはずはない、といった隨分強引な論理を振りまわしている。邵雍の太平意識は、いわばその心の太平と切り離すことはできない。心の太平と百年の治世との幸福な出會いが彼の太平意識の構造である。心の太平とは、繰り返しをおそれずにいうならば、全てを「天」に委ね切つたその深い諦觀に由來するはずである。「安」や「樂」もそこに根ざしているに違いない。彼の思想や生き方は、變革を目指して現實に雄々しく立

ち向かつて行く勇ましいものではなく、現實から百歩も千歩も後退するものではあったけれども、しかしそれは、まぎれもなくこの憂き現實を超越するひとつのあり方を示している。最後に、中國的な悟りの境地を歌う彼の辭世の詩「病亟吟」を引用して、この小論を閉じることしよう。<sup>(88)</sup>

生于太平世 太平の世に生まれ

長于太平世 太平の世に長じ

老于太平世 太平の世に老い

死于太平世 太平の世に死す

客問年幾何 客は問う 年 幾何なりやと<sup>いくばく</sup>

六十有七歳 六十有七歳なり

俯仰天地間 天地の間に俯仰して

浩然無所愧 浩然として愧ずる所無し<sup>は</sup>

(一九七四、三、三十)

### 注

#### (1)

吉川幸次郎氏は『宋詩概説』(一九六二年、岩波書店)の中で宋詩の特徴を次の五點に要約しておられる。(一)敘述性、(二)生活への密着、(三)連帶感、(四)哲學性、(五)悲哀の止揚。これらの諸點は、全てそのまま邵雍の詩においても指摘することができるが、(一)について同書は次のようにいう、「……このような珍らしい器物についての敘述は、宋詩の敘述の一端にすぎない。似た題材としては、名畫、珍らしい食物、奇怪な動物、珍らしい事件、それらを敘述した詩が、いろいろとある。また別の方向としては、長い旅行の經過、一日の遊覽の經過、友人との會見、さかもり、その他友情の行爲を、敘述した長い詩が、多くの

伊川擊壤集の世界

#### (2)

宋の詩人にある(一六頁)。

『擊壤集』に關する私の目視した先人の論考を掲げておく。

上野日出刀「邵雍傳」(久留米工業短大研究報告No.1)

同「邵雍の詩について」(同No.2)

同「邵雍の生涯と詩」(一九六八年、筑摩書房、吉川博士退休記念中

國文學論集所收)

同「擊壤集解題」(近世漢籍叢刊・擊壤集所收、一九七二年、中文出

版社)

山室三良「邵康節の人物と風懷」(福岡大學人文論叢・第三卷第三號)

同「再び邵康節について」(同・第四卷第一號)

- (3) 一四一頁に引いた「觀物吟」などはその代表的作品である。
- (4) 底本は、康熙八年序刊本『宋邵康節先生伊川擊壤集』（全十巻）を用いた。必ずしも善本とはいえないこのテキストを使つた理由は、明の吳瀚・吳泰の注が付いているのを便としたからである。
- (5) 康節之學、本是經世之學、今人但知其明易數、知未來事、却小了他學問、如陳叔易贊云、先生之學、志在經綸、最爲盡之（性理大全・卷三九所引）。
- (6) 「謝王勝之學士寄萊石茶酒」「感雪吟」など。
- (7) 程明道の「墓誌銘」にいう、「在洛幾三十年、始至蓬華環堵、不蔽風雨、躬爨以養其父母、居之裕如、講學於家、未嘗強以語人、而就問者日衆、鄉里化之、遠近尊之」。
- (8) 張嶠の「行狀略」にいう、「先生未嘗有求於人、或餽之以禮者、亦不苟辭」。
- また、「無名公傳」にいう、「家貧、未嘗求於人、人饋之、雖寡必受、故其詩曰、窘未嘗憂、飲不至醉、收天下春、歸之肝肺」。
- (9) 「宋明儒學者の詩」七二頁（一九三五年、弘文堂、業間錄所收）。
- (10) 詩狂書更逸、近歲不勝多、大半落天下、未還安樂窩（又借出）。
- (11) 朱子はこの連作について次のように述べている、「邵堯夫六十歲、作首尾吟百三十餘篇、至六七年間終、渠詩玩侮一世、只是一箇四時行焉、百物生焉之意」（朱子語類・卷百・論錄）。
- (12) 前掲上野論文「邵雍傳」二二頁。
- (13) 同「邵雍の詩について」八頁。
- (14) 同「邵雍の生涯と詩」五三〇頁。
- (15) 同「邵雍の生涯と詩」五三一頁。
- (16) 宋代道學者の詩觀については、郭紹虞『中國文學批評史』（一九六一年、中華書局）一五六頁、錢鍾書『宋詩選注』（一九五八年、人民文學出版社）一七一頁、などを参照。

彼の詩の中から二三、例を拾っておく。

安樂窩中富貴身、大字寫詩誇壯健（安樂窩中吟）。

輕醇酒用小盞飲、豪壯詩將大字書（同右）。

忍不用大筆、書字如車輪（詩史吟）。

なお、「大筆吟」「大字吟」なども参照。

- (17) 邵堯夫詩曰、梧桐月向懷中照、楊柳風來面上吹、明道曰、眞風流人豪（外書・十一）。

天挺人豪、英邁蓋世、駕風鞭霆、歷覽無際、手探月窟、足躡天根、閑中今古、醉裏乾坤（朱文公文集・卷八五）。

謝上蔡もまた、邵雍は亂世に生まれたなら、一方の雄になったであろうと述べている、「邵堯夫直是豪才、嘗有詩云、當年志氣欲橫秋、今日看來甚可羞、事到強爲終屑屑、道非心得竟悠悠、鼎中龍虎忘看守、碁上山河廢講求、又有詩云、樹有淺深存變理、飲無多少繫經綸、卷舒萬古興亡手、出入千重雲水身、此人在風塵時節、便是偏霸手段、學者須是天人合一始得」（上蔡語錄・卷上）。

(18)

邵雍の生涯とは重要な九五〇年から一〇五〇年までの百年間は、古典的な中國山水畫の最高潮の時期とみなされているが（マイケル・サリバン『中國美術史』新藤武弘譯、一九七三年、新潮社、二三五頁）、この時代の中國繪畫の巨匠范寬について、新藤武弘氏は次のように述べておられる。引用の後半で指摘されている范寬の藝術觀は、繪と詩というジャンルの違いを越えて、邵雍のこうした文學觀と共通のものを含んでいる。「范寬に限らず、五代から北宋初期のひとびとの心の中へ、唐代よりもっと古い時代からあった自然に對する畏怖が蘇ってきていた。それは大昔から中國人の心の底に潛んでいる山岳に對する信仰にも似た崇敬の念であった。山は生き物のように呼吸をしていて、植物も動物も人間もすべて山が吐き出す、氣によって生命を授かる。その、氣、はまた空中に充ちていて風や雨や雲や霧となって現われる。氣、が視覺的な象となつて現われる姿——それこそが、畫家たちが描こうとする山水の「氣象」である。また、氣、には畫家が心で聴きとることのできる韻があつて、それを體驗し、畫面に再現することに

よって、描かれた山や岩や樹木もまた生きてくる。すなわち、畫家は造化が行うと同じように生命を畫中に創造することができたのである。范寛が描いた自然は、このような歴史的體驗によつて内面化した存在であり、古代以來の傳統である『氣韻生動』の藝術の系譜にはいるといえよう。』（臺北故宮博物院の范寛と郭熙、『藝術新潮』一九七四年二月號所收）。

- (19) 堯夫詩、雪月風花未品題、佗便把這些事、便與堯舜三代一般、此等語自孟子後、無人曾敢如此言來、直是無端、又如言文字呈上堯夫、皆不恭之甚、須信畫前元有易、自從刪後更無詩、這箇意思、古元末有人道來（二程遺書・二上）。

問、柳下惠不恭、是待人不恭否、曰、是他玩世不把人做人看、如相楊裸裎於我側是已、邵堯夫正是這意思、如皇極經世書成、封做一卷、題云、文字上呈堯夫（朱子語類・卷五三、營錄）。

- (20) 邵雍の歴史觀については、かつて私は『皇極經世書』觀物內篇に據りつつ、その解明を試みたことがある。川勝義雄『史學論集』（一九七三年、朝日新聞社）二二九頁以下参照。

- (21) 島田虔次『朱子學と陽明學』（一九六七年、岩波書店）にいう、「……ここでも、われわれが見るものは、要するに汎神論的な感情、である。朱子のいわゆる『天地ハスナワチ大ナル萬物、萬物ハスナワチ小ナル天地』『人ハスナワチ是レ一箇ノ小天地』（朱子語類・六八、九五）という『小宇宙——大宇宙』の感情である。つまり、わたしの指摘したのは、道教もしくは道教的なものが宋學に與えた影響としては、個々の概念の起源とか繼承とかの問題よりも、宇宙的なものへのパトス、天地・世界を底の底ですべているものへの衝動、そのようなものこそ重要であつたことである。宇宙的な原理と共感しようとする感情は、おそらく道士や隱者たちの間に最も強く傳統的にうけつがれてきたものと思われるが、それがいま、士大夫の側にひきつがれてくるのである」（十三頁）。『宋學におよぼした道家——道教的なもの影

響として、その一種の宇宙的な情感、宇宙の造化の機を奪取しようという志向、をあげておいたが、そのような道家的な系統の思想家のもっとも有名なものとして、邵雍、すなわち邵康節をあげることができる」（七一頁）。

- (22) 以下のレジュメは、『思想概論』（一九六八年、大修館書店、中國文化叢書2）所收の本田清氏の論考、張岱年『中國古典哲學中若干基本概念の起源與演變』（一九五七年、哲學研究所收）、および、福永光司氏の教示に負うている。

- (23) 山田慶兒『朱子の天文學（上）・（下）』（東方學報、京都第三九、四〇冊）参照。

- (24) 私の目視しえた他のテキストと底本との異同を記しておく。

△四部叢刊本▽（景明成化刊本、全三〇卷、増集外詩）

鴻鈞→洪鈞。賦豫→賦與。爲月窟→觀月窟。見天根→看天根。閑來往→閑來往。（卷一六所收）

△道藏本▽（道藏太玄部、全三〇卷）

四部叢刊本に同じ（卷一六所收）

△文菁書院刊本▽（全一〇卷）

四部叢刊本に同じ（卷一六所收）

△和刻▽（寛文九年——一六六九年——刊本、全六卷。なお、和刻本は明萬曆年間、徐必達が校正編集した『邵子全書』から『擊壤集』と附録とを抜き出して單行本としたものである）

賦豫がそのままになっているほかは全て四部叢刊本に同じ（卷五所收）。

なお、『性理大全』卷七〇所引詩との異同を参考までに掲げておく。

鴻鈞→洪鈞。因探→須探。閑來往→閑來往。

また、『文會筆錄』では次のように作っている。

鴻鈞→洪鈞。不爲貧→未爲貧。因探→須探。

- (25) 「三十六宮」というのは、關齋のいうように『易』の卦爻に關わるこ



とはまちがいないのだが、ただ、次の詩は、そういう發想の現實のモデルとして、たとえば我が國でいう西國八十八ヶ所のように、道教の寺か何かがかつてあったのではないかという推測を抱かせる。

物外洞天三十六、都疑布在洛陽中、小車春暖秋涼日、一日止能移一宮（小車初出吟）。

(26) 因説、生物只有初時好、風物皆然、康節愛説（朱子語類・卷六六、個錄双行注）。

(27) 他のテキストと底本との異同を記しておく。なお、この詩は『西遊記』第一回にも引かれてゐる。

△四部叢刊本（卷一八所收）

初動處→初起處。太音聲→大音聲。

△道藏本（卷一八所收）

右に同じ。

△文菁書院刊本（卷一八所收）

右に同じ。

△和刻（卷五所收）

右に同じ。ただ、大した異同ではないが「正希」を「正稀」に作る。

(28) 問、冬至子之半、曰、康節此詩最好、其於本義、亦載此詩、蓋立冬是十月初、小雪是十月中、大雪十一月初、冬至十一月中、小寒十二月初、大寒十二月半、冬至子之半、即十一月之半也（朱子語類・卷七）。

(29) 復者、反本之謂也、天地以本爲心者也、凡動息則靜、靜非對動者也、語息則默、默非對語者也、然則天地雖大富有萬物、雷動風行、運化萬變、寂然至无、是其本矣、故動息地中、乃天地之心見也、若其以有爲心、則異類未獲具存矣。

問、康節所謂一陽初動後、萬物未生時、這箇時節、莫是程子所謂有美無惡、有是無非、有吉無凶之時否、先生良久曰、也是如此、是那怵惕惴慄方動、而未發於外之時、正淳云、此正康節所謂一動一靜之間也、

曰、然、某嘗謂、康節之學與周子程子所説、小有不同、康節於那陰陽相接處、看得分曉、故多舉此處爲説、不似周子説無極而太極、與五行

一陰陽、陰陽一太極、如此周遍（廣錄）。

(31) 漢卿問、一陽初動處、萬物未生時、以人心觀之、便是善惡之端、感物而動處、曰、此是欲動未動之間、如怵惕惴慄於赤子入井之初、方怵惕惴慄、而未成怵惕惴慄之時、故上云、冬至子之半、是康節常要就中間説、子之半則是未成子、方離於亥、而爲子方四五分、是他常要如此説、

常要説陰陽之間、動靜之間、便與周程不同（賀孫錄）。

皇帝王伯がセツトになつて文獻にあらわれるのは、私の調査した限りでは今のところ漢代を下らない。

夫三皇象春、五帝象夏、三王象秋、五伯象冬（漢書・王莽傳）。

三皇步、五帝趨、三王馳、五霸驚（白虎通・卷一所引、孝經緯鈞命決）。

天有三皇、地有三皇、人有三皇、天有五帝、地有五帝、人有五帝、

天有三王、地有三王、人有三王、天有五霸、地有五霸、人有五霸（太平經合校・卷六六）。

とくに第一の用例は、觀物內篇に「三皇之世如春、五帝之世如夏、三王之世如秋、五伯之世如冬」と殆どそのままみえており、邵雍の思想と漢代の思想（特に緯書系統）との深いつながりを思わせる。

(33) 蓋道無形體、只性便是道之形體、然若無箇心、却將性在甚處、須是有箇心、便收拾得這性發用出來（曾録）。

(34) 『朱子語類』卷百に次のような問答がみえる、「康節詩儘好看、道夫問、舊無垢引心贊云、廓然心境大無倫、盡此規模有幾人、我性即天天即性、莫於微處起經綸、不知如何、曰、是殆非康節之詩也、林少穎云、朱內翰作、次第是子發也、問、何以辨、曰、若是眞實見得、必不恁地張皇、道夫曰、舊看此意、似與性爲萬物之一原、而心不可以爲限量同、曰、固是、但只是摸空説、無著實處、如康節云、天向一中分造化、人從心上起經綸、多少平易、實見得者自別。

(35) 『朱子學と陽明學』二二六頁。

(36) 友枝龍太郎「邵康節の思想」(東方古代研究一所収)二七頁。

(37) たとえば、次の詩における「理」のとらえ方には、理氣の混同というより、理氣未分の痕跡がある。

性雖無厚薄、理亦有精粗(感事吟)。

(38) たとえば、楠本正繼『宋明時代儒學思想の研究』(一九六二年、廣池學園事業部)四一頁以下。

(39) 『莊子』天地篇・秋水篇などを参照。

(40) 余嘗讀阮籍陶潛詩、愛其平易渾厚氣全而致遠、二人之學、固非先生比、然皆志趣高邈、不爲時俗所汨沒、事物所侵亂、其胸中所守者、完且固、則其爲詩、不煩於繩削而自工、又況於正聲大雅之什、不爲陶阮者乎。

(41) 或問、形天無千歲、改作形天舞干戚、如何、曰、山海經分明如此說、惟周丞相不信改本、向鄉林家藏邵康節親寫陶詩一冊、乃作形天無千歲、周丞相遂跋尾、以康節手寫爲據、以爲後人妄改也、向子弟携節求跋、某細看、亦不是康節親筆、疑熙豐以後人寫、蓋贗本也、蓋康節之死、在熙寧二三年間、而詩中避畜諱、則當是熙寧以後書、然筆畫嫩弱、非老人筆也、又不欲破其前說、遂遺之(雄錄)。

(42) 『東方學報』京都第三三冊所收。

(43) 『日知錄』卷十八、『說文解字注』卷八上。

(44) 前掲福永論文五一頁。

(45) 同右五一頁。

(46) 同右六〇頁以下。

(47) 同右六二頁。

(48) 同右六二頁。

(49) 同右六四頁。

(50) 同右四六、四七頁。

(51) 堯夫何所有、一色得天和、夏住長生洞、冬居安樂窩(堯夫何所有)。

洞號長生宜有主、窩名安樂豈無權(天津弊居蒙諸公共爲成買作詩以謝)。

(52) 世人之學博聞強識者豈少、其終無有不入禪學者、就其間特立不惑、無

如子厚堯夫、然其說之流、恐未免此弊(二程遺書・十五)。

(53) 前掲福永論文六五頁。

(54) 同右六六頁。

(55) 伯淳言、邵堯夫病革且言、試與觀化一遭、子厚言、觀化他人便觀得、自家又如何觀得化、嘗觀堯夫詩意、纔做識道理、却於儒術、未見所得(二程遺書・十)。

熙寧十年夏、康節微疾、氣日益耗、神日益明、笑謂司馬溫公曰、雍欲觀化一巡、如何、溫公曰、先生未應至此、康節笑曰、死生亦常事耳、張橫渠先生喜論命、來問疾、因曰、先生論命否、當推之、康節曰、若天命則已知之矣、世俗所謂命則不知也、橫渠曰、先生知天命矣、載尙何言、程伊川曰、先生至此、它人無以爲力、願自主張、康節曰、平生學道、豈不知此、然無可主張(三朝名臣言行錄・卷十四)。

邵堯夫臨終時、只是諧謔、須臾而去、以聖人觀之、此亦未是、蓋猶有意也、比之常人、甚懸絕矣、他疾甚革、某往視之、因警之曰、堯夫平日所學、今日無事否、他氣微不答、次日見之、却有聲如絲髮來大答云、你道生髮樹上生、我亦只得依你說(二程遺書・十八)。

(56) 前掲福永論文六八頁。

(57) 島田虔次『朱子學と陽明學』十三頁、注(21)に引いた文章に續けていう、「中國の思想史、特に宋學や陽明學を通じてきわめて顯著な一つの特徴、いわゆる『道を樂しむ』という意識は、もちろん古く顏淵の『安貧樂道』を先驅形態とするけれども、それがこのような道家的な意識を通過することによって、ますます特徴的になっていくであろう。キリスト教におけるごとき『苦惱の贊美』というものは、儒教には存在しない。そのことの背景には、佛教的な、いわば論理的な汎神論とは色彩を異にするところの、道家的な汎神論、造化の汎神論、ともいうべきものがあり、それが儒教の『生生』の説とつらなっている。

くと思われる」。

また、同氏「中國近世の主観唯心論について」(東方學報、京都二八册所收)十八頁に程明道の哲學に觸れて次のようにいう、「……『萬物ミナ我ニ備ワル、身ニ反リテ誠ナラバ、樂シミコレヨリ大ナルハナシ』という孟子の言葉は、仁の體現者のかかる境界を表現したものに他ならない。學問者の究極の境界は『樂』である。苦惱の贊美というようなものは儒教にはそもそも存在しない。『道』は生道であり、萬物みな春意がある。道を樂しむことこそ人間に最高なる境地であらねばならない」。

(58) いま「樂」の文學と思想の系譜をあとづける餘裕はないが、唐代の禪者が「樂道歌」と呼ばれる一群の作品を残していることに注意を喚起しておきたい。柳田聖山『無の探求』(一九六九年、角川書店、佛教の思想七)四〇頁以下にやや詳しい言及がある。

(59) 康節之學、其骨髓在皇極經世、其花草便是詩、直卿云、其詩多說閑靜樂底意思、太煞把做事了、曰、這箇未說聖人、只顏子之樂、亦不恁地看他詩、篇篇只管說樂、次第樂得來厭了、聖人得底、如喫飯相似、只飽而已、他却喫酒、又曰、他都是有箇自私自利底意思、所以明道有要之不可以治天下國家之說(朱子語類・卷百、道夫錄)。

(60) 孔子遊於太山、見榮落期行乎郕之野、鹿裘帶索、鼓琴而歌、孔子問曰、先生所以樂何也、對曰、吾樂甚多、天生萬物、唯人爲貴、而吾得爲人、是一樂也、男女之別、男尊女卑、故以男爲貴、吾既得男矣、是二樂也、人生有不見日月不免襁褓者、吾既已行年九十矣、是三樂也(列子・天瑞篇)。

(61) 最近、中國を旅行してこられた人の話によると、洛陽には今なお「安樂窩」という名がバス停として残っているという。

(62) 彼は花についても満開は好まぬと歌っている。

飲酒興教成醅酌、賞花愼勿至離披、離披醅酌惡滋味、不作觀欣只作悲(安樂窩中吟)。

(63) なお『程氏遺書』十五にも、程伊川の言葉としてほぼ同じ文章がみえ

ている。

(64) 前掲上野論文「邵雍傳」二四頁。

(65) 彼と親密な交友のあった司馬光も次のようにいう、「臣嘗歷觀春秋以來、迨至國初、積一千六百餘年、其間天下混一、内外無患、兵寢不用者、不過四百餘年而已、至如聖朝、文夷僭亂、壹統四海、内平外順、上安下和、使在朝在野之人、自祖及孫、耳目相傳、不識戰鬪、蓋上世以來、治平之久、未有若今之盛者也」(溫國文正公文集・卷十七、請建儲副或進用宗室第三狀)。

また、南宋の朱子も次のようにいう、「仁宗時、天下稱太平、眼不得見、想見是太平」(朱子語類・卷七二、淳錄)。

(66) この詩が書かれた邵雍の臨終の状況について、『三朝名臣言行錄』卷十四は次のように傳えている。なお、以下の引用は注(55)に引いた文章の續きである。「時康節居正寢、諸公議後事於外、有欲葬近洛城者、康節已知、呼伯溫入曰、諸公欲以近城地葬我、不可、當從伊川先塋耳、七月初四日、大書詩一章曰、生于太平世、長于太平世(以下略)、以是夜五更捐館」。

(追記)『聖壇集』における詩の読み方については、荒井健氏から多くの教示を受けた。